AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
HERMENEUSIS

Santiago Zabala (Ed.)

Debilitando la filosofía

Ensayos en honor a Gianni Vattimo





ANTHROPOS

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
HERMENEUSIS

Dirigida por Andrés Ortiz-Osés, Patxi Lanceros
y Luis Garagalza

La colección Hermeneusis ofrece el encuentro cultural entre razón y simbolismo, proyectando una especie de Ilustración romántica que finalmente desemboca en la Posmodernidad y su razón cromática. El hilo conductor está representado por la Hermenéutica, la cual tiene por objeto y sujeto de su tarea la comprensión del Sentido humano en el mundo, el cual se sitúa relacionalmente entre la Razón-Verdad absolutas y el sinsentido nihilista.

Consecuente con su planteamiento, esta Colección ha ofrecido textos hermenéuticos fundamentales que van del mitólogo J.J. Bachofen al simbólogo G. Durand. Aquí mismo ha aparecido la Hermenéutica simbólica de A. Ortiz-Osés y el Círculo de Deusto en conexión con el Centro Multidisciplinario de la UNAM (México), así como la Hermenéutica posmoderna de G. Vattimo y otros. Especial relevancia tiene la edición primicial del Círculo Eranos (Suiza), con autores como C.G. Jung, M. Eliade, K. Kerényi, W. Otto, H. Zimmer, G. Scholem, J. Hillman y asociados (como R. Panikkar).

La colección Hermeneusis prosigue en este nuevo milenio su búsqueda de sentido a través de la filosofía y las ciencias humanas, la cultura y la civilización, la razón y el sentimiento, el logos y el mito, la religión y el arte, la experiencia de la existencia. La clave radicaría en ofrecer una impronta hispano-latina al pensamiento contemporáneo bajo la égida del Sentido como Razón simbólica.

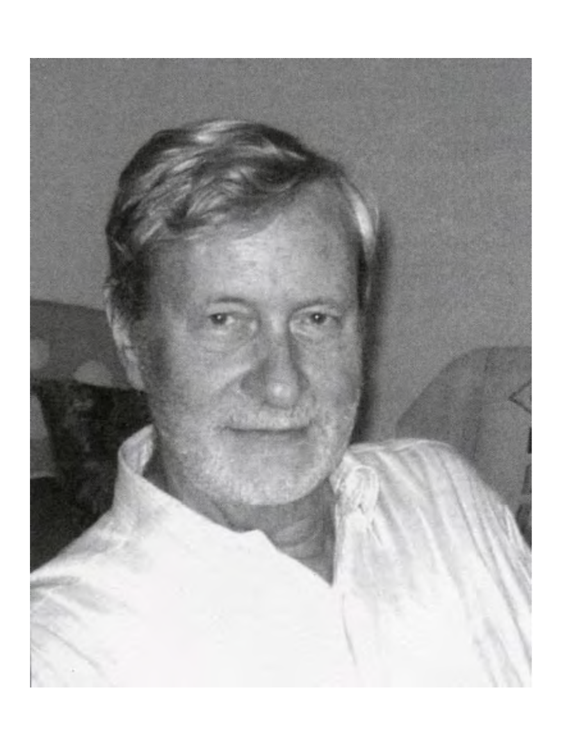
AUTORES, TEXTOS Y TEMAS

HERMENEUSIS

Colección dirigida por Andrés Ortiz-Osés, Patxi Lanceros y Luis Garagalza

27

DEBILITANDO LA FILOSOFÍA



Santiago Zabala (Ed.)

DEBILITANDO LA FILOSOFÍA

Ensayos en honor a Gianni Vattimo

Traducción de
Francisco Javier Martínez Contreras





DEBILITANDO la filosofía : Ensayos en honor a Gianni Vattimo / edición de Santiago Zabala ; traducción de Francisco Javier Martínez Contreras. — Rubí (Barcelona) : Anthropos Editorial ; México : Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa, 2009
510 p. ; 20 cm. (Autores, Textos y Temas. Hermeneusis ; 27)

Tít. orig.: "Weakening Philosophy. Essays in Honour of Gianni Vattimo"
Bibliografía pp. 477-496. Índices
ISBN 978-84-7658-911-3

1. Vattimo, Gianni, 1936- 2. Filosofía hermenéutica I. Zabala, Santiago, ed. II. Martínez Contreras, Francisco Javier, tr. III. Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa (México) IV. Colección

Título original: *Weakening Philosophy. Essays in Honour of Gianni Vattimo*

Primera edición en Anthropos Editorial: 2009

Edita: Anthropos Editorial. Rubí (Barcelona)
www.anthropos-editorial.com
En coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Cuajimalpa, México
ISBN: 978-84-7658-911-3
Depósito legal: B. 17.495-2008
Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial (Nariño, S.L.), Rubí. Tel.: 93 697 22 96 / Fax: 93 587 26 61
Impresión: Novagràfik. Vivaldi, 5. Montcada y Reixac

Impreso en España - *Printed in Spain*



AGRADECIMIENTOS

Mi primera deuda de gratitud en la elaboración de este libro es con Philip Cercone, Michael Haskell, Ron Curtis y Olga Stein. Muchas gracias a Barry Allen, William McCuaig, Aden Bar-Tura, Ugo Ugazio, Jeff W. Robbins, Giovanni Giorgio, Lucio Saviani y Philip Larrey, por ofrecerme valiosas sugerencias durante el proceso. Una vez más, fue esencial el ánimo de Marta Moretti, Ana Messuti y Pablo Cardoso. Finalmente, gracias a los autores y traductores por su buena disposición a participar y por sus excelentes ensayos y traducciones. Este libro está dedicado a Gianni Vattimo con ocasión de su septuagésimo cumpleaños. Sus publicaciones, su enseñanza y su activismo político han inspirado muchas generaciones de filósofos no-dogmáticos, entre lo cuales me siento orgulloso de incluirme.

El ensayo de Reiner Schürmann apareció previamente en el *Graduate Faculty Philosophy Journal* 10, n.° 1, en primavera de 1984. El ensayo de Santiago Zabala había aparecido con anterioridad de forma ligeramente diferente bajo el título «Deconstrucción, Semántica e Interpretación» en *Aquinas* 48, n.° 3 (2005), publicada por *Lateran University Press*. El ensayo de Teresa Oñate se basó parcialmente en otro ensayo publicado bajo el título «La contribución de Gianni Vattimo a la hermenéutica del siglo XX», en *Azafea* (2003). Agradezco a los editores de *Graduate Faculty Philosophy Journal, Aquinas* y *Azafea* su permiso para poder reproducir estos ensayos.

NOTA DEL TRADUCTOR

Como se sabe, todo proceso de traducción es una constante toma de decisiones que afecta al cómo decir del mejor modo en el idioma al que se traduce lo que ya ha sido dicho en la lengua de la que se traduce. Esto no siempre es fácil, y no siempre se logra. He intentado mantener la mayor fidelidad al texto original, incluso en los lugares en los que el texto resultaba oscuro o difícil. Son veintitrés los autores presentes en la obra. Esto multiplica la dificultad de la traducción: cada uno con su léxico, su sintaxis, su estilo y su tema propios, lo cual imponía una búsqueda constante de soluciones nuevas... Espero que el resultado haya respetado en lo posible las peculiaridades de cada uno de estos elementos. Si no fuese así, reclamo para mí toda la responsabilidad de los errores que pudieran haberse deslizado.

El texto que ofrecemos es mucho más que un conjunto de ensayos en honor de uno de los más ilustres representantes del pensamiento contemporáneo. O mejor dicho: los autores han elegido honrarle discutiendo, cada uno desde su especialidad, la filosofía del autor: con ella, a pesar de ella, contra ella o desde ella. El resultado es un auténtico tratado de filosofía contemporánea en el que aparecen todos sus temas relevantes, pero especialmente tres, muy ligados entre sí y que son el núcleo duro de la obra de Gianni Vattimo: la metafísica, la hermenéutica y la religión. Para completar el panorama, me he permitido añadir una bibliografía de las obras de Vattimo traducidas al castellano.

Finalmente, deseo agradecer muy vivamente a Andrés Ortiz-Osés y a Santiago Zabala que me ofreciesen traducir este texto, así como su confianza en mi trabajo y su apoyo manifiesto du-

rante su realización. También, por supuesto, agradezco, y mucho, la paciencia (desde luego probada), la comprensión y el trato exquisito de Esteban Mate, de la Editorial Anthropos.

Deseo dejar aquí constancia de mi deuda impagable con algunos compañeros de camino cuya presencia ha sido decisiva en el trabajo de traducción de estas páginas: Ainhoa Díaz (*sine qua non*), Ibón Zubiaur, magnífico traductor y mejor amigo cuya sabiduría ha compartido conmigo con su generosidad habitual y, como siempre, mis padres (por todo).

Durante la preparación de este libro, Meltemi Editore (Roma) ha comenzado la publicación de las *Opere Complete* de G. Vattimo editadas por Mario Cedrini, Alberto Martinengo y Santiago Zabala.

Bilbao, junio de 2008

1

INTRODUCCIÓN
GIANNI VATTIMO Y LA FILOSOFÍA DÉBIL

Santiago Zabala

Su temperamento, su elegancia, su sentido del humor y su ingenio —tras el que disimula una seriedad contenida— han difundido su pensamiento filosófico por toda América, Francia, Europa del Este y, en general, por todo el reino de la cultura filosófica mundial, junto con el concepto clave de hermenéutica. Vattimo ha denominado *koiné* específicamente a la hermenéutica: el lenguaje común en el que el pensamiento filosófico tras Heidegger y Wittgenstein, tras Quine, Derrida y Ricoeur, se ha extendido por doquier; virtualmente, un lenguaje filosófico universal.

HANS-GEORG GADAMER*

El final de la guerra, el catolicismo y Umberto Eco

Gianni Vattimo es un filósofo italiano mundialmente conocido. Ha recibido el premio Max Planck de Ciencias Humanas en 1992, la Orden del Mérito de la República de Italia en 1996, el premio Hannah Arendt de Pensamiento Político en 2002, y la Medalla del Presidente de la Universidad de Georgetown en 2006, y cuenta con doctorados *honoris causa* de muchas universidades. Sus libros más conocidos son *El fin de la modernidad*; *La aventura de la diferencia*; *La sociedad transparente*; *Más allá de la interpretación*; *Creer que se cree*; *Vocación y responsabilidad del filósofo*; *Después del cristianismo*; *Nihilismo y emancipación*; *Diá-*

* El epígrafe de este capítulo está tomado de una consideración sobre Vattimo que Gadamer realizó para una miscelánea con motivo del sexagésimo cumpleaños de Vattimo: *Interpretazione e emancipazione: Studi in onore di Gianni Vattimo,* Gianni Carchia y Maurizio Ferraris (eds.), Turín: Cortina editore, 1996, p. 7.

logo con Nietzsche; *Religión*, coeditado con Jaques Derrida, y *El futuro de la Religión*, recientemente editado junto a Richard Rorty. La filosofía de Vattimo, llamada *pensamiento débil*, ha ayudado no sólo a modificar el papel de la filosofía dentro de los límites de la comunidad académica, sino también a reafirmar la responsabilidad política y religiosa del filósofo en la vida social que le rodea. Como uno de los primeros filósofos en llegar a ser miembro del Parlamento Europeo y conformar su constitución, pudo practicar sus teorías como político y experimentar los mecanismos de la Unión Europea desde dentro. Las opiniones que le han hecho famoso como intelectual internacionalmente aclamado surgen de sus estrictas reflexiones filosóficas: su debilitamiento de la naturaleza metafísica del poder intelectual, los métodos científicos y las creencias religiosas, y nuestra interpretación dogmática de todo ello.

Este volumen contiene ensayos críticos de veintiún distinguidos filósofos y teólogos —incluyendo alguno de los más interesantes filósofos y teólogos actualmente en activo— procedentes de diferentes naciones y contextos culturales, para honrar a Vattimo con motivo de su septuagésimo cumpleaños. También incluye una respuesta de Vattimo. Cada uno de los colaboradores fue invitado bien a confrontar sus ideas, bien a comentarlas, en cada una de las tres partes que constituyen el libro. La primera parte, titulada «Debilitando el poder metafísico», incluye ensayos de Umberto Eco, Charles Taylor, Giacomo Marramao, Wolfgang Welsch, Hugh J. Silverman, Reiner Schürmann y Pier Aldo Rovatti. La segunda parte, titulada «Debilitando métodos metafísicos», contiene ensayos de Richard Rorty, Manfred Frank, James Risser, Jean Grondin, Rüdiger Bubner, Santiago Zabala y Paolo Flores d'Arcais. Y finalmente, la tercera parte, titulada «Debilitando creencias metafísicas», contiene ensayos de Nancy K. Frankenberry, Fernando Savater, Jack Miles, Jeffrey Perl, Carmelo Dotolo, Teresa Oñate y Jean-Luc Nancy. No resumiré todos estos ensayos aquí, porque sería imposible reproducir el detalle meticuloso, el rigor y la profundidad de los análisis que ustedes encontrarán en ellos. En su lugar, puesto que es poco lo que se ha escrito sobre la vida intelectual y la biografía de Vattimo, intentaré que esta introducción sirva como mapa de carreteras para todos aquellos que quieran conocer quién es Gianni Vattimo y en qué consiste su filosofía débil.

Vattimo nació el 4 de enero de 1936 en Turín, donde experimentó de forma directa no sólo el régimen fascista y la destrucción de su hogar por los bombardeos durante la Segunda Guerra Mundial, sino también, cuando tenía un año, la muerte de su padre por neumonía. En 1942 su familia regresó a la ciudad natal de su padre, Cetraro, en la región de Calabria, donde pasó su juventud con unos parientes campesinos para evitar la guerra. En septiembre de 1945, él, su madre y su hermana regresaron a Turín, donde continuó el colegio, en el que sus compañeros se burlaban de él por su acento del sur de Italia. Aunque los Vattimo vivían principalmente de la pensión de su padre, que había servido como policía, su madre trabajaba en casa como modista, y Vattimo recuerda haberla ayudado en varias ocasiones. Se suponía que el joven Vattimo debía ser el miembro educado de la familia, así que su hermana era obligada por su madre a hablarle en correcto italiano y no en el dialecto del Piamonte. Durante los años de su educación secundaria, Vattimo leyó muchas de las novelas de Jack London y también escribió él mismo, pero la experiencia principal de su juventud fue, ciertamente, su educación y práctica católica. Aunque su madre y su hermana no eran especialmente religiosas y aunque Vattimo nunca pensó en ser sacerdote, desde que tenía doce años iba a misa todos los días a recibir la comunión. Se convirtió en un líder del grupo de Acción Católica y, al final de su educación superior, llegó a ser el representante diocesano del movimiento estudiantil del grupo de Acción Católica.

Fue a lo largo de estos años cuando comenzó su larga amistad con Umberto Eco. En aquel tiempo, Eco estaba a comienzos de la veintena y era un líder nacional católico. Vattimo recuerda que, aunque Eco era ampliamente admirado (pues estaba estudiando con Luigi Pareyson [1918-1991], quien ahora es considerado como el filósofo italiano más importante desde Giovanni Gentile y Benedetto Croce, y que más tarde se convertiría en el tutor principal de Vattimo), muchos tenían dudas sobre la fuerza de sus creencias religiosas, pues en raras ocasiones asistía a misa. Cuando Vattimo comenzó la universidad, Eco justo acababa de terminar su tesis titulada *La estética de Tomás de Aquino* (que Vattimo reseñó en 1956 en su primera publicación) bajo la supervisión de Pareyson (consecuentemente, Eco se convirtió en el asistente de Pareyson). Eco no sólo presentó a Vattimo a

Pareyson, sino que se convirtió en «una especie de viejo camarada o vicemaestro en la escuela de Pareyson», como Vattimo recuerda a menudo.

Vattimo comenzó sus estudios de Filosofía con intención de continuar sus actividades como delegado del movimiento estudiantil del grupo de Acción Católica en la década de 1950. Se implicó en el grupo principalmente por razones sociopolíticas: en otras palabras, para combinar política y religión escogió filosofía. Aunque su sacerdote, Pietro Caramello, le introdujo al estudio de Tomás de Aquino cuando sólo era un adolescente, Vattimo siempre sintió que había algo excesivamente dogmático y rígido en el sistema católico de educación. Él recuerda ahora que comenzó a desconfiar de la Iglesia principalmente por su rígida ideología anticomunista, que cada vez más estaba en oposición a sus actitudes progresistas y de izquierdas. En 1948, cuando la Unión Soviética invadía Checoslovaquia y construía el telón de acero, Vattimo participó en las elecciones generales italianas ayudando a sus viejos amigos, distribuyendo por todo Turín el manifiesto electoral cristianodemócrata. Aquel año, el miedo al comunismo, la posibilidad de una revolución roja (Yugoslavia estaba sólo a la vuelta de la esquina) y el intento de asesinato de Palmiro Togliatti, fueron amenazas reales para muchos italianos. Aunque el partido demócrata cristiano tuvo la mayoría en el gobierno, la batalla política no era sólo entre católicos y ateos, sino también (para jóvenes católicos como Vattimo) entre «anticomunistas» y «cato-comunistas», y por ello también entre el miedo vaticano a los dictadores comunistas y una ideología socialista cristiana que estaba interesada principalmente en la justicia social (apoyada en parte por algunos comunistas religiosos). Durante los años cincuenta, Vattimo y sus jóvenes amigos se sintieron mucho más cercanos a esta segunda posición: aunque no querían que Italia llegase a ser un estado comunista, querían que la política italiana hiciera un cambio democrático hacia la Izquierda, hacia la justicia social y los sindicatos. Los sindicatos, durante esta era anticomunista, tuvieron que hacer frente al interés de Fiat (con apoyo del Vaticano) de mantener lejos de sus fábricas militares a trabajadores comunistas, que en aquel tiempo hacían armas para la OTAN.

Un graduado universitario, televisión y las enseñanzas de Luigi Pareyson

Aunque Vattimo era todavía miembro de los grupos de juventudes católicas cuando comenzó en la universidad en 1954, tanto a él como a otros miembros se les pidió que abandonasen el grupo a causa de sus posiciones políticas progresistas, que se habían vuelto demasiado radicales para la Iglesia. Fue en ese momento cuando Vattimo y algunos amigos fundaron un centro intercultural llamado Grupo Mounier, en honor a Emmanuel Mounier. Muchos intelectuales italianos progresistas, como Lelio Basso, se unieron a los debates del grupo. Durante este período, Vattimo, Eco y Furio Colombo fueron contratados por un director secular y liberal (Filiberto Guala) de la televisión pública italiana (RAI), y se les pidió hacer un curso de televisión durante tres meses en Milán. Puesto que Vattimo estaba comenzando en la universidad en aquel momento, pidió ser trasladado a Turín después del curso.

La RAI pidió a Vattimo que plantease nuevos programas y documentales, y en primavera de 1955, con Colombo, comenzó un exitoso programa juvenil llamado *Horizonte* con el que también se esforzó por comunicar alguna información que los servicios de noticias censuraban. También participó y presentó otro programa de éxito, *La máquina para vivir*, referido a la psicología humana. En primavera de 1957, los directores centrales de la RAI decidieron reemplazar al señor Guala con un director ideológicamente más afín al partido demócrata cristiano. Puesto que fue incapaz de trabajar con el nuevo director demócrata cristiano, que censuraba las noticias, y dado que tenía que tratar con Caramello y Pareyson, que querían que se centrase en la enseñanza, Vattimo terminó su carrera en televisión. Fue entonces cuando comenzó a impartir un curso titulado «Religión y Conocimiento Común» en una escuela profesional, para poder pagar sus estudios universitarios. En 1959 fue despedido de este trabajo tras haber llevado a algunos de sus estudiantes a una manifestación contra el *apartheid* en Sudáfrica. Éste y otros acontecimientos (como haber sido arrestado por manifestarse a favor de la libertad de huelga en zonas industriales privadas) caracterizaron el «catolicismo comunista» de Vattimo durante sus años universitarios. Continuó enseñando hasta 1962 en el Instituto Rosmini de Turín.

La relación de amistad de Vattimo con Pareyson caracterizó todos sus años universitarios. Gracias a Pareyson llegó a ser parte de otro grupo católico formado alrededor del profesor Giovanni Getto y del futuro obispo de Turín, Michele Pellegrino, quien enseñaba literatura cristiana en la universidad. Aunque Vattimo todavía no se había graduado en 1959, Pareyson, quien había supervisado la tesis de Vattimo sobre el concepto de «hacer» en Aristóteles, ya le había dado las llaves del distinguido Instituto de Estética de la universidad que él había fundado. Vattimo tenía que asistirle en la escritura sobre filosofía moderna y contemporánea para la *Enciclopedia Filosófica* del Centro de Estudios Filosóficos Cristianos en Gallarate. Pareyson fue uno de los primeros y más importantes intérpretes del existencialismo, el idealismo alemán, la hermenéutica y la estética filosófica en Italia, hasta el punto de que tras la publicación de su *Estética: teoría de la formatividad* en 1954, Hans-Georg Gadamer (1900-2002) dice expresamente en *Verdad y método* que «el objeto estético no se constituye en la experiencia estética de captarlo, pero la obra de arte misma es experimentada en su cualidad estética mediante el proceso de su concreción y creación. En esto estoy completamente de acuerdo con la estética de la *formativitá* de Luigi Pareyson».

Una vez que Vattimo obtuvo su graduado al final de 1959 (debe hacerse hincapié en que este grado, la Laurea, era el grado más alto que se podía obtener en las universidades italianas en aquel tiempo, y que Pareyson publicó la tesis de Vattimo en 1961), se convirtió en el asistente de Pareyson, no sólo ayudándole en la edición de sus publicaciones, sino también sustituyéndole algunas veces en sus cursos de estética. Pareyson también influyó en Vattimo políticamente. Incluso antes de enviarle a Heidelberg a estudiar con Gadamer y Karl Löwith (1897-1973), le habló a Vattimo sobre sus años de partisano durante la guerra y sobre su actitud anticapitalista (que en su mayor parte estaba determinada por su pascaliana concepción anti-ilustrada del mundo). Durante los dos años siguientes, Vattimo, gracias a una beca de la Fondazione Pietro Martinetti de la Universidad de Turín y de la Alexander von Humboldt-Stiftung de Bad Godesberg (para la que fue recomendado por el mismo Gadamer), fue capaz de comenzar a traducir *Verdad y método* y de terminar su tesis doctoral sobre el pensamiento de Heidegger. La tesis, que se convirtió en su segun-

do libro, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (*Ser, historia y lenguaje en Heidegger*), fue publicada en 1963. Estas publicaciones y la obtención de estos grados cualificaron a Vattimo para enseñar estética como profesor adjunto en la Universidad de Turín, donde ha estado desde 1964.

Los años de Heidelberg con Löwith y Gadamer

En Heidelberg, Vattimo experimentó un cambio político desde su «cato-comunismo» de los años de formación a lo que el llamó una mentalidad «cato-heideggeriana». En otras palabras, Vattimo no dejó de creer en Dios, pero comenzó a interpretar y transformar el Dios de la Biblia en el Ser heideggeriano. Este Ser heideggeriano es mucho más relajado, no sólo porque excluye la disciplina de la Iglesia (que, debemos subrayar, Vattimo siempre despreció profundamente, especialmente cuando dictaba un comportamiento sexual «natural» para todos los creyentes) sino también porque reconoce que no sólo se puede ser bendecido mediante la ética.

Aunque hoy Vattimo no cree que realmente haya heredado mucho de Löwith, recuerda que durante su período en Heidelberg, se hicieron buenos amigos, no sólo porque Löwith hablase bien italiano, sino también porque era muy amable con los estudiantes extranjeros. Vattimo no cree realmente haber comprendido mucho del texto de Löwith *De Hegel a Nietzsche*, pero encuentra que es esencial su *Sentido en la historia*, en el que Löwith desarrolla su teoría de la secularización. La idea de que la historia del pensamiento occidental no es nada más que la historia de la secularización de la Biblia es, ciertamente, el gran logro de Löwith, pero Vattimo no acepta el modo en que Löwith concluye este argumento. La conclusión de Löwith de que Nietzsche debiera volverse pagano de nuevo pero no pudo porque siempre hay un momento de decisión fuera de la propia historia (el eterno retorno instituido con un acto que no es parte del eterno retorno) es una conclusión demasiado ambigua para Vattimo.

Vattimo y Gadamer también tuvieron una relación muy amistosa pero, cuando Vattimo estuvo traduciendo su obra principal, en alguna ocasión tuvieron que discutir varios asuntos terminológicos y gramaticales, que se convirtieron en auténticas

discusiones filosóficas. Vattimo recuerda que la traducción al italiano del *dictum* gadameriano mejor conocido, «*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*» (el ser que puede ser comprendido es lenguaje), fue peliaguda porque si se omiten las comas, como se hace en las traducciones inglesa y francesa, entonces el *dictum* puede ser interpretado identificando con excesiva facilidad la esfera de los entes ofreciéndose a la comprensión dentro del lenguaje. En su lugar, Vattimo optó por la segunda alternativa, con las comas, como en alemán, porque enfatiza que el Ser es lenguaje y su característica es la posibilidad de ser comprendido. Gadamer nunca quiso expresar su preferencia por la elección de Vattimo de la segunda alternativa, porque él siempre quiso que los traductores tradujeran con libertad y autodeterminación. En 1995, Gadamer recordaba a Vattimo como «ciertamente un poco más joven que mis primeros estudiantes italianos: pero fue quien consumó la particular tarea de hacer conocer en Italia mi universo de pensamiento mediante la traducción de mi obra principal, *Verdad y método*... Un cierto gusto por los juegos —y un cierto gusto por el riesgo, que es peculiar en todo jugador— le han protegido constantemente de cualquier infeliz dogmatismo: estas mismas características han hecho de él un traductor excelente».

Vattimo recuerda que tras esta traducción, su relación con Gadamer comenzó a crecer realmente, pero siempre pensó que Gadamer seguía siendo excesivamente platónico y metafísico, protegiendo a las ciencias humanas del moderno cientifismo a toda costa, fundamentalmente porque no era suficientemente «heideggeriano». Gadamer, de acuerdo con Vattimo, nunca aprobó en realidad la crítica y la destrucción de Heidegger de la historia de la ontología, porque en verdad nunca entendió, según su famoso *dictum*, que todo «Ser es lenguaje», como debería haberlo hecho. En su lugar, lo que Vattimo siempre aprobó en Gadamer fue su versión del idealismo hegeliano, que tiene muchas afinidades con la interpretación filosófica de Benedetto Croce de la historia del Espíritu. Cuando Vattimo afirma ahora que «emancipación» es «debilitamiento» y que debilitamiento no es otra cosa que transferir todo al reino del simbolismo y el simulacro, comprende la «emancipación» como una espiritualización hegeliana sin el espíritu absoluto. Puesto que Pareyson estaba mucho más cerca de un teólogo y Gadamer de un historicista, Vattimo fue capaz de here-

dar, mediante Löwith y Croce, una «filosofía interminable» que transfería todo al mundo espiritual objetivo e histórico al que todos pertenecemos.

Profesor de estética, 1968 y un decanato

Durante los años sesenta, Vattimo publicó muchos libros y terminó su traducción de *Verdad y método* en 1969. Pareyson, en aquel momento, le llamaba todas las tardes por teléfono para discutir sus lecturas y escritos. En 1964, Vattimo fue invitado a participar en Royamount en una de las conferencias del denominado renacimiento Nietzsche organizado por Gilles Deleuze y Pierre Klossowski. Publicó su primer curso universitario, titulado *Arte y Verdad en el pensamiento de M. Heidegger,* en 1966, y dos años más tarde se convirtió en profesor de estética de la Universidad de Turín. Al mismo tiempo, Vattimo, mientras convalecía de una operación de úlcera, leyó la obra de Herbert Marcuse tan cuidadosamente que se convirtió en un «maoísta». Para Pareyson esto fue una catástrofe, pero Vattimo le explicó no sólo que sus propias observaciones sobre el comunismo soviético eran las mismas que las de Marcuse sobre el marxismo soviético, sino también que el argumento de Lukács contra la ciencia burguesa estaba muy cerca de lo que decía Heidegger contra el positivismo. Fue entonces cuando Vattimo también dio su primer curso sobre Ernst Bloch y se dio cuenta de que el «Dios totalmente otro» de Karl Barth era el «Dios futuro» de Bloch. Con todo, se suponía que Vattimo era el nuevo y brillante joven profesor de estética católico a los ojos de la Iglesia católica, que había comenzado a situarse más cerca de su filosofía, como veremos.

Aunque Vattimo conoció a muchos estudiantes que participaron en las revueltas de 1968, él siempre se sintió, con Pareyson, mucho más radical que los estudiantes porque él era «heideggeriano». Los estudiantes revolucionarios en Italia querían darle un nuevo ímpetu al «departamento» con una estructura más democrática, pero «departamento» era un término que habían heredado de los Estados Unidos. Vattimo y Pareyson especialmente precoces en aquel tiempo, pues creían que el argumento de Heidegger contra la modernidad era el mismo que el de Lukács pero que Lukács no era suficientemente radical dado

que no pensaba en términos del Ser sino sólo en términos de «poder» (como hacían los estudiantes).

Hasta finales de los setenta, Vattimo publicó un libro casi cada año: *Poesia e ontologia* (Poesía y Ontología, 1967), *Schleiermacher: Filosofo dell'interpretazione* (Schleiermacher: filósofo de la interpretación, 1968), *Introduzione all'estetica di Hegel* (Introducción a la estética de Hegel, 1971), *Arte e utopia* (Arte y utopía, 1972), *Il sogetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione* (El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación, 1974), y *Estetica Moderna* (Estética Moderna, 1977), editado por Vattimo. *Il sogetto e la maschera*, que fue escrito como un manifiesto político-filosófico para la nueva Izquierda democrática, es, ciertamente, el libro favorito de Vattimo. De 1974 a 1978, la carrera política de Vattimo comenzó a ser de interés nacional cuando no sólo sucedió a Pareyson en la cátedra de estética sino que, además, se convirtió en decano de la facultad, manteniendo ese cargo hasta 1983. En 1978, mientras era decano de la facultad, él y otros distinguidos filósofos como Norberto Bobbio fueron amenazados por un grupo anarquista llamado las Brigadas Rojas, que acusaban a los filósofos de no ser lo bastante radicales. Aunque desde 1972 en adelante todo el mundo en Turín sabía que Vattimo vivía con su compañero, Gianpiero Cavaglià, su «salida del armario» en público ocurrió en 1976, cuando el Partido Radical Italiano designó a Vattimo como el candidato de su Lista Homosexual (Fuori), difundiendo la noticia en los periódicos nacionales, sin su consentimiento, para las elecciones de ese año. Aunque no fue elegido, durante esos años ayudó al Partido Radical con el referéndum sobre el divorcio.

«Pensamiento débil», terrorismo y posmodernidad

En 1983, Vattimo y Pier Aldo Rovatti editaron *Il Pensiero debole* (El pensamiento débil) en la editorial Feltrinelli, con la participación de Umberto Eco, Diego Marconi, Gianni Carchia, Leonardo Amoroso, Giampiero Comolli, Filippo Costa, Franco Crespi, Alessandro Dal Lago y Maurizio Ferraris. En Italia y en el extranjero, ese libro creó un amplio debate cultural y político que marcó la mayoría de la investigación y publicaciones de Vat-

timo durante los años ochenta. Durante estos años publicó también *La aventura de la diferencia: filosofía después de Nietzsche y Heidegger* (1980), *Al di là del sogetto* (Más allá del sujeto, 1981), *Introducción a Nietzsche* (1984), *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna* (1985), y *La sociedad transparente* (1989), y en 1986 presentó un programa de televisión para la RAI llamado *La clessidra* en el que, durante ocho episodios, discutía problemas filosóficos con los filósofos italianos más importantes del momento: Emanuele Severino, Carlo Sini, Pier Aldo Rovatti, Italo Mancini, Francesco Barone, Remo Bodei, Vittorio Mathieu y Mario Perniola. Los diálogos de este programa fueron publicados por Garzanti en 1990. En 1988, *La Stampa*, el periódico de Turín, publicó *La mezze verità* (La media verdad), un libro que incluía todos los ensayos que Vattimo había escrito para ese periódico desde 1977. Durante más de una década Vattimo participó en muchos Foros Filosóficos de la UNESCO organizados por Jérôme Bindé en París (junto a Jean Baudrillard, Paul Ricoeur, Jacques Derrida y otros) y también organizó y participó en los Seminarios Fenomenológicos de Perugia (con Thomas Sheehan, Emanuele Severino, Reiner Schürmann, Gadamer, Valerio Verra, Franco Crespi y otros), donde se discutía intensamente sobre hermenéutica y pensamiento débil.

Vattimo ha explicado en diversas ocasiones que la expresión «pensamiento débil» fue sacada de un ensayo de Carlo Augusto Viano («Razón, Abundancia y Creencia», en *Crisi della Ragione* [Crisis de la Razón], un libro famoso editado por Aldo Giorgio Gargani en 1979) y que usó el concepto por primera vez en el ensayo «Hacia una ontología de la Decadencia» escrito en 1979 (e incluido en *Más allá del sujeto*), donde anuncia específicamente que nadie ha interpretado nunca la ontología de Heidegger como «una ontología de la decadencia», como una ontología débil, porque los intérpretes continúan pensando sobre la meditación de Heidegger sobre el ser en términos fundacionales o metafísicos.

El pensamiento débil tiene una justificación política e ideológica: cuando Vattimo publicó *Il sogetto e la maschera* (1974), en su concepción, el libro se suponía que era el manifiesto filosófico-político para la nueva Izquierda democrática, para la gente que no sólo quería cambiar las relaciones de poder sino también la estructura del sujeto. Pero la Izquierda no le prestó mucha

atención. Muchos de los estudiantes activistas eran, por el contrario, leninistas revolucionarios radicales. A finales de los setenta comenzó a desarrollarse el terrorismo en Italia, y algunos de los estudiantes de Vattimo fueron arrestados y acusados de tener contactos con terroristas. Para Vattimo el problema conceptual comenzó cuando alguno de estos estudiantes arrestados escribió cartas desde la prisión (leídas a Vattimo por otros estudiantes), que, para Vattimo, estaban llenas de una «subjetividad retórica metafísica y violenta» que él no podía aceptar ni moral ni filosóficamente. Vattimo se dio cuenta en aquel momento de que su «sujeto nietzscheano superman revolucionario» (descrito en *El sujeto y su máscara*) había sido malinterpretado y no podía ser identificado con el «sujeto leninista revolucionario» de los estudiantes. En general, la lectura de esas cartas «metafísicas» hizo darse cuenta a Vattimo de que la interpretación ética del nihilismo y de la diferencia ontológica de Heidegger creaba y justificaba el pensamiento débil. El pensamiento débil vio la luz no libre de miedo al terrorismo, pero sí como una respuesta a la interpretación terrorista de la Izquierda democrática italiana durante los años setenta, como un reconocimiento de la inaceptabilidad de la violencia de las Brigadas Rojas.

La enseñanza de Pareyson, Löwith y Gadamer y su propia lectura de Croce, Marcuse, Benjamin, Barth, Bloch, Nietzsche, Heidegger y Lukács permitió a Vattimo comprender que la filosofía en los siglos XIX y XX suponía la negación de estructuras estables del Ser a las que el pensamiento debía adaptarse para «encontrarse» a sí mismo sobre certezas sólidas. Cada época tiene su propia metafísica, su propia teoría descriptiva de objetos, y aunque el historicismo metafísico del siglo XIX había comenzado en parte a disolver la «estabilidad del Ser», Vattimo siempre estuvo persuadido de que fueron Nietzsche y Heidegger quienes hicieron más que cualquier otro filósofo para transformar radicalmente la idea del «pensamiento moderno» que había estado dominado por la creencia en una ilustración progresiva encaminada hacia una verdad fundacional. Él había enfatizado principalmente esta tesis en sus tres libros más exitosos de los ochenta: *La aventura de la diferencia*, *El fin de la modernidad* y *La sociedad transparente* (que Jean-François Lyotard cita como «de la mayor importancia para el debate de la condición postmoderna»).

En esos tres libros Vattimo explica que la filosofía, después de la deconstrucción de los valores occidentales de Heidegger y Nietzsche, tiene que ser una «aventura de la diferencia», pensamiento liberado de la condenación ideológica platónica, de manera que no errará al reducir cada cosa simple a un principio ideológico. Vattimo cree que el final de la modernidad, en otras palabras, «postmodernidad», adquiere credibilidad filosófica sólo cuando es vista en relación con la problemática nietzscheana del «eterno retorno» y la problemática heideggeriana de la «superación de la metafísica». Aunque Nietzsche y Heidegger critican y deconstruyen la herencia del pensamiento europeo, no propusieron un medio para una solución crítica, una disolución o una superación de ella. Y esto es lo que les hace tan importantes para Vattimo. De hecho, Nietzsche y Heidegger son los únicos filósofos que no han bosquejado una «nueva» filosofía, un nuevo programa intelectual, como hicieron Schopenhauer y Sartre. Según las investigaciones de Vattimo, Nietzsche y Heidegger han sugerido indirectamente que para poder hablar del Ser debemos recordar, como han olvidado muchos filósofos, que la «ontología» no es nada más que la interpretación de nuestra condición; por eso el Ser es acontecimiento, y la hermenéutica es necesaria para aprender a interpretar el acontecimiento del Ser.

Si los modos antiguos de pensar estaban gobernados por una visión cíclica del curso de los acontecimientos, los modernos por la secularización de la herencia judeo-cristiana y los postmodernos por «el fin de la historia» o el «final de la historia unitaria y privilegiada», entonces, ¿cuál es la filosofía específica que corresponde a esta época del Ser? Según Vattimo, si esta disolución marca el final de la historiografía como una imagen de un proceso unitario de narración de acontecimientos, la respuesta debe descansar en el reconocimiento de que, al final de la modernidad, comienza para la filosofía la «aventura de las diferencias». En otras palabras, para hacer frente a estos «viajes de diferencias», la filosofía no sólo debe reconocer el Ser como un acontecimiento, la naturaleza interpretativa del concepto de verdad, sino también reconocer su propio estatus intelectual como «pensamiento débil». Según Vattimo, durante la decadencia de la modernidad, nuestra experiencia de interpretabilidad ilimitada condujo al debilitamiento de la fuerza contundente de la realidad; lo que acostumbraban a ser considerados hechos ahora son

tomados por interpretaciones. Tras la crítica de Marx a las ideologías, tras la crítica de Nietzsche al concepto de *das Ding an sich* (la cosa en sí), tras la explicación de Freud del inconsciente y después de la radical deconstrucción de Heidegger de la ontoteología, ya no podemos seguir creyendo que podemos comprender el Ser de una vez por todas como una especie de evidencia incontrovertible. Gracias a Marx, Nietzsche, Freud y Heidegger, hemos aprendido a dudar exactamente sobre todo lo que aparece como lo más obvio. Si instituciones religiosas como el Vaticano, imperios políticos como los Estados Unidos y redes de televisión como la NBC y la CNN definen verdades «objetivas» mediante una predicación artificial, propaganda capitalista y noticias seleccionadas, la filosofía tiene que mostrar que la verdad es «un juego de interpretaciones», marcadas siempre por los intereses que las inspiran.

Es importante enfatizar que Vattimo no considera la postmodernidad como una ruptura radical con la modernidad, porque para él el postmodernismo es una nueva actitud con lo moderno; en particular, es una actitud que comprende las condiciones objetivistas de las filosofías de la Ilustración. Para poder explicar filosóficamente esta nueva actitud con lo moderno, Vattimo usa la terminología filosófica más característica de Heidegger: los conceptos alemanes de *Verwindung* y *Überwindung*. Este último sugiere una especie de actitud que consiste en la superación de la modernidad mediante una *Aufhebung* hegeliana, una superación que va más allá y que deja atrás, cayendo inconscientemente de nuevo en fundamentaciones modernas. En su lugar, usando el término alemán *Verwindung*, debemos pensar en «volvernos hacia nuevos propósitos», «superar», «girar», «dimitir» y «aceptar irónicamente» la modernidad. Vattimo nos ofrece la idea del pensamiento débil en este segundo sentido como un aspecto de la actitud postmoderna y como un acercamiento no sólo a la modernidad, sino también a la onto-teología metafísica tradicional. Richard Rorty ha explicado que «la relación entre el predecesor y el sucesor sería concebida, como ha subrayado Vattimo, no como la relación cargada de poder de la superación (*Überwindung*) sino como la relación más suave de encaminarla hacia nuevos "propósitos" (*Verwindung*)».

Hermenéutica como *koiné* de la postmodernidad

Sólo dentro de este marco hermenéutico es posible delinear preferencias para proyectos políticos o religiosos. La teoría fuerte de la debilidad consiste en una filosofía que no deriva del mundo «como es», sino del mundo visto como la producción de interpretaciones a lo largo de la historia de las culturas humanas. Esta filosofía hoy es la hermenéutica, y Vattimo ha individuado en ella una *koiné*: «el lenguaje común», explica Gadamer, «en el que el pensamiento filosófico después de Heidegger y Wittgenstein, después de Quine, Derrida y Ricoeur, se ha extendido por doquier; virtualmente, un lenguaje filosófico universal». Aunque la hermenéutica está en el origen del pensamiento débil, Vattimo siempre recuerda que el estructuralismo lingüístico saussuriano de los años sesenta y el desarrollo de los juegos de lenguaje wittgensteinianos en alguna filosofía analítica también tuvieron una parte importante en el desarrollo de la idea de que aunque no hay hechos, sino interpretaciones, estas interpretaciones siempre están dentro del lenguaje —como subrayaban los *dicta* de Heidegger y Gadamer: «el lenguaje es la casa del ser» y «el ser que puede ser entendido es lenguaje».

El término «hermenéutica» deriva de una palabra griega conectada con el nombre del dios Hermes, el considerado mensajero e intérprete de los dioses y, originalmente, la hermenéutica estaba conectada más estrechamente con la interpretación de textos sagrados. Evolucionó no sólo respondiendo a la necesidad «religiosa» de determinar las reglas correctas de la interpretación válida de la Biblia, sino también al fundacionalismo empirista «científico» del positivismo lógico, creando así serios cambios políticos y culturales, como hicieron la Reforma Protestante de Martín Lutero y la explicación de Thomas Kuhn de la estructura de las revoluciones científicas.

Lutero y Kuhn, en épocas muy diferentes, mostraron que la fe religiosa y el conocimiento científico cambian no a través de la confrontación de la interpretación oficial con hechos duros, sino mediante un forcejeo entre interpretaciones contendientes de evidencia intrínsecamente ambigua.

Aunque la hermenéutica tiene sus orígenes en problemas de exégesis bíblica y en el desarrollo de un marco teorético para

gobernar semejante práctica exegética, comenzando en el siglo XVIII y comienzos del XIX, teóricos como Johan Martin Chladenius, Georg Friedrich Meier, Friedrich Ast y Friedrich Schleiermacher desarrollaron la hermenéutica hacia una teoría más acompasada de la interpretación textual en general: desarrollaron las reglas que proveyeron la base de una buena práctica interpretativa sin tener en cuenta la cuestión del sujeto. A través de Dilthey y Heidegger la hermenéutica se convirtió en una posición filosófica completamente reconocida en la filosofía alemana del siglo XX. Dilthey consideró la interpretación como un método para las ciencias humanas y sociales, y Heidegger la consideró como un «acontecimiento ontológico», una interacción entre el intérprete y el texto que es parte de la historia de lo que entendemos.

Uno de los mejores resultados del análisis de la interpretación en el siglo XIX fue el reconocimiento del «círculo hermenéutico», desarrollado en primer lugar por Schleiermacher. Vattimo ha explicado en muchas ocasiones en sus cursos que comprender la «circularidad» de la interpretación es esencial para entender nuestra aproximación postmoderna no sólo hacia la modernidad sino también hacia la onto-teología metafísica tradicional porque, si toda interpretación está en sí misma basada en otra interpretación, entonces el círculo de interpretación no puede ser roto ni superado completamente, como se expresa en el término alemán *Verwindung*. Vattimo fue más allá considerando la interpretación como un proceso de debilitamiento, un proceso en el que el peso de las estructuras objetivas debe ser infinitamente debilitado. La Filosofía no es el conocimiento científico de las estructuras externas y universales del ente; tampoco es el conocimiento de la forma externa y universal de Dios. Es más bien, la «interpretación débil de una época». Esto ayuda a mostrar, por ejemplo, que cuando Nietzsche dice que «Dios está muerto», está haciendo un «anuncio» y no una «queja». La Hermenéutica no enseña que Dios no existe; enseña que nuestra experiencia ha sido transformada de tal manera que ya no podemos concebir verdades últimas objetivas. Hemos aprendido a responder sólo a apelaciones y anuncios.

Pensamiento débil, cristianismo y Derrida

Es importante subrayar que la formulación de Vattimo del pensamiento débil fue motivada en su mayor parte por razones éticas y religiosas incitadas por la violenta retórica metafísica de la subjetividad que caracterizaba las cartas de los estudiantes arrestados de últimos de los años sesenta y por el concepto de Heidegger de la «diferencia ontológica», que muestra la imposibilidad de una fundación filosófica absoluta que pudiese producir un principio absoluto. Vattimo siempre prefiere una interpretación de Heidegger nihilista (izquierdosa) a una en clave de teología negativa (derechosa). (Con los términos «izquierda» y «derecha» Vattimo no alude a la política sino a su significado en la escuela hegeliana). La interpretación derechosa demanda el retorno del ser mediante la superación (*Überwindung*) de la metafísica como un esfuerzo, y la izquierdosa un «resignarse» (*Verwindung*) a la lectura de la historia del Ser como un interminable debilitamiento del Ser. Vattimo justifica esta interpretación señalando que la diferencia ontológica sirve para poner un final a la identificación del Ser con los entes y, en consecuencia, de «existencia» (seres humanos) con «objetividad» (objetos), que da lugar a las sociedades totalitarias ya que identifica el ser del hombre con el de la máquina, como se mostraba en *Tiempos modernos* de Charles Chaplin.

El pensamiento débil se convierte en pensamiento fuerte, por un lado, porque nos damos cuenta mediante él de que nuestra vida está condicionada por la historia y, por otro lado, porque es un proyecto ético responsable, ya que debemos vivir nuestras vidas de forma auténtica (en términos heideggerianos, oponiéndola a un *Dasein* inauténtico). Vattimo siempre entendió el *dictum* principal de Pareyson «de la verdad no hay nada sino interpretación... no hay nada sino interpretación de la verdad», como insistencia sobre el paso [la transición] de la «verdad como objetividad» a la «verdad como caridad o *pietas*», de la «filosofía como espejo de la naturaleza» (como tituló Rorty su texto clásico) a la «filosofía como la habilidad de escuchar al otro». La historia del poder político en Occidente no es sino un debilitamiento de estructuras fuertes de poder: de la monarquía absoluta a los estados democráticos constitucionales, de la interpretación bíblica autoritaria de la Iglesia a la Biblia de la gente traducida por Lu-

tero. Si «interpretar» no es sino una forma de debilitar las estructuras fuertes de la presencia de un objeto «ahí fuera» (lo «real»), entonces la era postmoderna no es sólo la era en la que los peligros éticos de esta identificación son reconocidos sino también la era que marca el retorno religioso del cristianismo.

La doctrina cristiana referente a la encarnación del Hijo de Dios también podría ser considerada como un ejemplo de la ontología de Vattimo del debilitamiento. Leyendo las tesis de Girard en *Things Hidden since the Foundation of the World* y *Violence and the Sacred*, Vattimo descubrió en la Biblia un rechazo de la victimización: lo que antes había sido un debilitamiento ético se convirtió en un debilitamiento cristiano. El «trabajo desacralizador del Paráclito» junto a su noción de secularización como debilitamiento del Ser, permitió a Vattimo reconocer que Heidegger, mediante el nihilismo, ya estaba respondiendo a estos problemas postmetafísicos. Pero mientras Heidegger sentía de forma intuitiva que el cristianismo era parte del problema y de ese modo buscó diferentes respuestas, Vattimo no ve sólo en el trabajo secularizador del evangelio cristiano algo que deba ser saludado sino que también propone una filosofía del debilitamiento basada especialmente en el concepto cristiano del amor kenótico (auto-vaciante) como se halla en Filipenses 2, 5-11. La historia de la emancipación humana como una progresiva disolución de la violencia y los dogmas es la definición más amplia que podemos dar del pensamiento débil. Girard ha observado recientemente que Vattimo es muy diferente de Heidegger, y que él entiende claramente la importancia y la centralidad de la creencia cristiana en la definición del destino de la cultura y civilización occidentales, y de hecho, al final, se detiene en la noción de *ágape* como resultado de la revolución antimetafísica del cristianismo.

El pensamiento débil no es simplemente una filosofía que lanza quejas a las visiones metafísicas globales ya que está advertida de sus propios límites. Sobre todo, es una teoría de debilitamiento como el carácter del evento del Ser en la época del final de la metafísica. Si la deconstrucción del conocimiento objetivo de Nietzsche, Heidegger y Derrida no puede ser remplazada con una concepción de la realidad más «adecuada» o «correcta», entonces la historia de la metafísica no puede ser imaginada simplemente como una historia de errores. Entonces, ¿el pensamiento débil es la filosofía de la pluralidad de filosofías? El pensa-

miento débil es una teoría válida sólo sobre la base de justificaciones hermenéuticas. Vattimo ha respondido ante este criticismo subrayando muchas veces el problema conceptual del «liberalismo»: el liberalismo es, supuestamente, la teoría de la libertad, pero una vez que el liberalismo es instituido en una sociedad, ¿qué hacen los liberales? Instituir el liberalismo nunca es algo que pueda llegar a tener un final, pues reclamar que hay una pluralidad de filosofías lleva consigo un enorme número de posiciones críticas sobre todos los principios absolutos. Entonces, la pluralidad se convierte en sí misma en una filosofía. Puesto que siempre habrá principios absolutos para ser deconstruidos, consumidos, rechazados y debilitados, el «pensamiento de la pluralidad» es también un pensamiento específico que lucha por afirmar una posición interminable como el nihilismo. Éste es el por qué el pensamiento débil ya no intenta responder la pregunta ontológica clásica: ¿por qué debe ser el Ser y por qué no hay más bien nada? En su lugar, el pensamiento débil plantea una nueva pregunta postmetafísica: ¿qué significa Ser en nuestra vida real actual? O, ¿qué ha quedado del Ser hoy? Vattimo también reconoce que cuando se formula esta pregunta como «qué ha quedado» de algo, es también una pregunta hermenéutica débil, porque no pide una descripción de objetos sino un proyecto cultural, político y filosófico para el futuro, como veremos.

Desde comienzos de los años ochenta, Vattimo ha sido conocido como el principal defensor del pensamiento débil como una filosofía, pero no está solo. Destacados filósofos contemporáneos como Pier Aldo Rovatti, Richard Rorty, Fernando Savater y otros, se han descrito a sí mismos en muchas ocasiones como «pensadores débiles». Vattimo ha reconocido siempre en las novelas principales de Eco, *El nombre de la rosa* y *El péndulo de Foucault*, un cierto espíritu de pensamiento débil. La primera se desarrolla en torno a algo particularmente marginal, algo de lo que se ocupa con humor, y la otra se desarrolla en torno a la búsqueda del santo grial —una búsqueda que se desarrolla sólo porque se ha encontrado una nota superficial. Éste es el espíritu del pensamiento débil que también puede encontrarse maravillosamente expresado en el aforismo de Nietzsche de *Origen y Significado** donde escribe que «el conocimiento progresivo del origen incre-

---

* Ensayo contenido en *Aurora*. [*N. del T.*]

menta la insignificancia del origen», porque la noción de «historia» es un proceso de debilitamiento: un proceso mediante el cual la perentoria naturaleza de la realidad es debilitada y en el que la realidad se convierte en una serie de discursos compartidos. Según Vattimo, el pensamiento débil ha ayudado a la filosofía a llegar a ser un discurso edificante más que uno demostrativo, un discurso más orientado hacia la edificación de la humanidad que hacia el desarrollo del conocimiento y el progreso. El servicio del filósofo ya no se corresponde con la agenda platónica de guiar a la humanidad hacia el entendimiento de lo eterno; más bien, el filósofo redirige a la humanidad hacia la historia con el propósito de formar una «ontología de la debilidad» o, como veremos más adelante, una «ontología de la realidad». El pensamiento débil no es de ninguna manera un debilitamiento del pensamiento como tal pero, desde que pensar ya no es demostrativo sino más bien edificante, se ha hecho más débil.

Vattimo habló muchas veces con Pareyson sobre pensamiento débil y escribió un ensayo titulado *Ermeneutica e secolarizzacione* (Hermenéutica y secularización, 1986), incluido en *Etica dell'interpretazione*, donde objeta a Pareyson que no es un pensador lo suficientemente débil, tal como debiera serlo sobre la base de su propia «ontología de la libertad». Pareyson, por otro lado, observó que para no perder la distinción entre bien y mal, verdad y falsedad o los criterios para la interpretación, entonces tiene que haber siempre un «principio original de ilimitabilidad con el que establecer algún tipo de relación» (lo cual fue una de las tesis principales de Pareyson).

Vattimo recuerda ahora que antes de que el pensamiento débil se convirtiera en una filosofía específica del debilitamiento o en una filosofía de la historia como debilitamiento, se desarrolló cuando él se confrontó con la filosofía francesa, principalmente en la obra de Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jean François Lyotard, Jacques Derrida y René Girard. Se familiarizó con todos ellos, y no sólo invitó a menudo a Lyotard y Derrida para dar conferencias en Turín, sino que también editó varios libros con Derrida. Tras convertirse en profesor de estética a tiempo pleno en 1968, viajó a París y escribió varios prólogos para los libros de estos filósofos franceses en traducción italiana. Pero Vattimo se dio cuenta de que aunque la posición de Derrida se había acercado más al pensamiento débil, éste no podía ser identifica-

do con la filosofía reconstructiva de Derrida (por el contrario, sí podía ser identificado con el neopragmatismo de Rorty), porque el pensamiento débil es también, en parte, una consecuencia de la deconstrucción.

Derrida es todavía demasiado metafísico para Vattimo, pues entiende la «difference» como algo que está, en cierto sentido, detrás de nosotros, en una especie de teología negativa. En una conferencia en París en el año 2000, titulada «Judaísmo: preguntas para Jacques Derrida», organizada por Joseph Cohen y Raphael Zagury-Orly, Vattimo en su intervención («Historicidad y *difference*») mostró que Derrida ha permanecido siendo un filósofo existencialista porque carece de una «filosofía de la historia» filosófica. Durante el debate, por la mañana con Vattimo y por la tarde con Habermas, Derrida reconoció que las observaciones de Vattimo eran muy acertadas, y ambos estuvieron de acuerdo en que para Derrida siempre hay una relación vertical con Dios pero no una horizontal, dado que es judío y no cristiano. El Mesías, para Derrida, no sólo tiene que venir todavía, sino también tiene que ser algo completamente «diferente», radicalmente «diferente». La objeción principal de Vattimo durante el debate con Derrida era el hecho de que sin una filosofía de la historia no es posible saber si algo es completamente diferente cuando aparece.

Más allá de la interpretación y los anuarios filosóficos

En 1993, Umberto Eco invitó a Vattimo a dar algunas conferencias en la Universidad de Bolonia, las décimas distinguidas *Lezioni Italiane* (Paul C.W. Davies, Wolf Lepenies, Hilary Putnam, André Green y otros intelectuales también dieron esas conferencias organizadas por la Fundación Sigma-Tau y la Editorial Laterza). Las conferencias fueron publicadas como *Más allá de la Interpretación: el significado de la hermenéutica para la filosofía* (1994), que analiza el sentido, demasiado estrecho y literal, que la noción de debilidad ha tomado desde su formulación en 1979. En este libro, Vattimo enfatiza específicamente una de sus tesis principales: los filósofos acostumbraban a pensar que eran capaces de describir el mundo, pero ahora ha llegado el momento de interpretarlo, porque la cultura ha experimentado una compartimentalización del lenguaje, una división del trabajo y diver-

sas formas de discontinuidad a la que estamos expuestos por la rapidez de las transformaciones de nuestro mundo (incluyendo, sobre la transformación debida a Internet). Si, como Nietzsche reconociera en su proposición clásica, «no hay hechos, sino sólo interpretaciones, y esto es también una interpretación», entonces «interpretaciones» (y especialmente esta segunda) puede ser discutida como una respuesta interesada a una situación histórica concreta; pueden ser descritas no como hallazgos objetivos basados en hechos externos sino como hechos que entran en la misma situación histórica con que se corresponden.

Abogando a favor de la «vocación nihilista de la hermenéutica», Vattimo explica por qué para algunos continuadores radicales de Heidegger, como Derrida, no es posible hablar del Ser: creen que hacerlo así supone una especie de lapsus regresivo hacia la metafísica de los fundamentos. En lugar de eso, Vattimo cree verdaderamente que es posible hacer ontología y esto no debe ser visto como una elección fundacional arriesgada, porque el pensamiento débil es una filosofía consciente de la naturaleza interpretativa de la verdad. Por esa razón, como decíamos más arriba, las preguntas clásicas de la metafísica —¿por qué hay ser y por qué no hay, más bien, nada? y, ¿por qué es como es?— deben ser remplazadas por la nueva pregunta postmetafísica referida a cómo nuestro conocimiento objetivo es sujeto de condiciones enraizadas en el carácter del Ser como nos es dado hoy. Esta nueva formulación débil de la pregunta metafísica clásica ayuda a la filosofía a responder (tras el final de la modernidad o la metafísica) al acontecimiento del Ser en su «aventura de las diferencias». La diferencia, sin embargo, reside en la «interpretación»: la filosofía no es la expresión de la época; es interpretación. Y aunque se esfuerza por ser persuasiva, reconoce también su propia contingencia, libertad y peligrosidad. No sólo parece que vuelve Hegel; el empirismo también desempeña su papel. El asunto más importante para Vattimo es que, cuando se define como «ontología de actualidad» (una expresión usada primero por Foucault), la filosofía puede practicarse como una interpretación de la época, algo que da forma a una pléyade de sentimientos sobre el significado de estar vivo en una cierta sociedad y en un cierto mundo histórico.

De 1986 a 1995, Vattimo editó los Anuarios Filosóficos Italianos, una serie anual del editor Giusepe Laterza sobre los temas

dominantes y más relevantes de los debates filosóficos internacionales. Los títulos elegidos por Vattimo fueron *Secolarizzazione* (Secularización, 1986), *Storia e teoria* (Historia y teoría, 1987), *Evidenza e fondamento* (Evidencia y fundamento, 1988), *Lebensphilosophie* (Filosofía de la vida, 1989), *Oltre la svolta lingüística* (Más allá del giro lingüístico, 1990), *La razionalità dell'ermeneutica* (La racionalidad de la hermenéutica, 1991), *Alleggerimento come responsabilità* (Aligeramiento como responsabilidad, 1992), *La filosofia tra publicita e segreto* (Filosofía, entre publicidad y secreto, 1993), *Esemplarità e argomentazione* (Ejemplaridad y argumentación, 1994), y *Filosofia e poesia* (Filosofía y poesía, 1995). Jean-François Lyotard, Hans-Georg Gadamer, Jacques Rolland, Richard Rorty, Odo Marquard, François Wahl, Stanley Rosen, Karl-Otto Apel, Alain Badiou, Rüdiger Bubner, Fernando Gil, Dominique Janicaud, Marc Richir, Fernando Savater, Eugenio Trías, Daniel Charles, Manfred Frank y Jacques Derrida, además de filósofos italianos como Umberto Eco, Vincenzo Vitiello, Giacomo Marramao, Mauricio Ferraris y Emanuele Severino participaron en estos libros.

En 1992, Giuseppe Laterza decidió ensanchar estos volúmenes mediante la creación de la colección Anuarios Europeos, editados por Derrida y Vattimo con la participación editorial de Éditions du Seuil de Francia. Junto a Thierry Marchaisse, Giuseppe Laterza y Mauricio Ferraris, Derrida y Vattimo decidieron que el primer tema tenía que ser la religión, y organizaron un seminario (patrocinado por el Instituto Italiano per gli studi filosofici) que tuvo lugar en Capri del 28 de febrero al 1 de marzo de 1994, con participación de Gadamer, Derrida, Vattimo, Trías y otros. El segundo (y último) *Anuario Europeo* editado por Derrida y Vattimo fue titulado *Ley, Justicia e Interpretación*, y fue el resultado de un seminario que tuvo lugar en Trento el 26 y 27 de mayo de 1995. Derrida y Vattimo invitaron, para este volumen, a juristas como Duncan Kennedy, Oliver Gerstenberg, Mario Barcellona, Mauro Bussani, y otros, para reflexionar sobre si la ley y la justicia son complementarias o campos alternativos de estudio.

Vattimo desarrolló ambos temas de los Anuarios Filosóficos en su investigación filosófica desde 1996 en adelante con la publicación de cuatro libros: *Creencia* (1996), *Después del Cristianismo* (2002), *Nihilismo y Emancipación* (2004) y *El futuro de la religión* (2005), cuya autoría compartió con Richard Rorty. En

Creencia y *Después del Cristianismo*, Vattimo explica que ahora que la metafísica ha sido finalmente reconstruida debemos reconocer el aspecto ilusorio de las cosmovisiones como fundamentaciones filosóficas. Postula «caridad conversacional» en lugar de «verdad objetiva» y muestra que las razones para creer que el Ser es debilitado pueden encontrarse también en la enseñanza bíblica de la encarnación. Dado que la encarnación fue un acto de *kenosis*, mediante la cual Dios puso todo a disposición del ser humano, el pensamiento débil refleja la posición filosófica más creyente de la experiencia religiosa cristiana. Vattimo también respondía a la pregunta principal que la desaparición de la metafísica ha planteado en la filosofía de la religión: ¿es posible una filosofía cristiana? Vattimo cree que «no es posible tener una filosofía no-cristiana», porque la filosofía es un producto histórico de nuestra cultura y civilización occidentales. La filosofía nos llegó en este momento de la cultura griega, la cual nos ha sido transmitida a través de la Edad Media y de la modernidad; Vattimo, por lo tanto, está persuadido de que no hay filosofía en Occidente que no tenga nada que ver con la transmisión cristiana. Una filosofía que negase esta transmisión cristiana simplemente se calificaría no como una filosofía sino como una ciencia natural pretenciosa.

En muchas ocasiones, Vattimo cita dos expresiones arquetípicas de la tradición filosófica y religiosa de Occidente con ánimo de destacar que la pluralidad de los significados del Ser en la filosofía clásica están dados en un marco muy similar al marcado por el cristianismo: «to on légethai polachos» (el Ser se dice de muchas maneras), de Aristóteles, y «multifariam, multiusque, modis olim loquens, Deus patribus in prophetis: novissime diebus istis lucutus est nobis Filio» (en muchas ocasiones en el pasado y de muchas maneras habló Dios a nuestros ancestros a través de los profetas; pero en nuestro tiempo, los últimos días, nos ha hablado en la persona de su Hijo, a quien ha nombrado heredero y mediante el cual ha hecho las edades), de san Pablo. A Vattimo le parece imposible filosofar fuera de este horizonte de Occidente, porque su propia terminología y cultura han sido influidas por él. Vattimo recuerda siempre una paradójica expresión italiana: «grazie a Dio sono ateo» (gracias a Dios soy ateo), para explicar que es principalmente gracias al cristianismo que somos ateos, porque nuestra filosofía es una versión se-

cularizada (ya no metafísica) de la filosofía griega pasada a través de una cultura cristiana. Aunque pudiera haber alguien que no quiera reconocerse como un filósofo cristiano (de ahí el texto de Bertrand Russell *Por qué no soy cristiano*) o que no quiera reconocer que la Europa moderna es esencialmente cristiana, todavía tendría que reconocer la condición cristiana, bíblica e histórica de la filosofía en la Europa moderna.

Las consecuencias de *Creer que se cree* en la Iglesia y el trabajo con Rorty

A partir de la publicación de *Creer que se cree*, Vattimo recibió cientos de cartas de apoyo de muchos teólogos, monjas y sacerdotes de todo el mundo. Hubo seminarios privados organizados para estudiar el libro entre estudiantes y profesores en distinguidas universidades pontificias en todo el mundo. Aunque los textos religiosos de Vattimo han sido adoptados recientemente por algunos cursos de artes liberales en algunas universidades pontificias, a causa de su crítica de las posiciones políticas dogmáticas de la Iglesia, la investigación más amplia y completa de la filosofía de Vattimo nunca escrita se debió, sorprendentemente, a un doctorando en teología (ahora profesor) de la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma: Carmelo Dotolo, quien trabajó bajo la supervisión del destacado obispo Rino Fisichella. El libro de Dotolo, de quinientas páginas, titulado *Teología Fundamental: afrontando los desafíos del pensamiento débil de Gianni Vattimo*, fue publicado en 1999 con un prólogo del obispo Fisichella.

En 1996 Vattimo junto a Edward Said, Umberto Eco y otros, tuvo el honor de impartir la cátedra anual de la Academia Italiana en la Academia italiana de estudios avanzados en América en la Universidad de Columbia, en la ciudad de Nueva York. Sus conferencias allí dieron lugar a *Después del Cristianismo*, que implica una petición filosófica específica de reconocer la posibilidad y la necesidad de un «cristianismo no religioso». Esta frase remite a la naturaleza cultural de ser hoy un cristiano: de acuerdo con Vattimo, sólo se puede ser cristiano culturalmente y no metafísicamente, porque parece muy inverosímil que podamos pensar que Dios es una entidad trascendente que nos envía a

alguien que aparece como un hombre y habla sobre Dios y nos pide que nos declaremos cristianos. Ningún cristiano verdadero, piensa Vattimo, puede creer explícitamente en esta descripción objetiva y metafísica.

Las investigaciones religiosas y políticas de Vattimo continuaron en los dos libros que edité por él durante los primeros años del nuevo milenio, cuando era todavía diputado de la Unión Europea: *Nihilismo y Emancipación* (2004) y *El futuro de la religión* (2005), cuya autoría compartió con Richard Rorty. *Nihilismo y Emancipación* contiene catorce ensayos divididos en tres partes: «Ética», «Política» y «Ley». Como Vattimo explica en la introducción, estas áreas están todas unificadas en las dos palabras del título: «nihilismo» nos remite a la disolución de toda fundamentación última, y «emancipación» es el proceso en el que nos liberamos de las coacciones. La Ética, la Política y la Ley se hacen «nihilistas» porque ahora sabemos, después del fin de la metafísica, que podemos comprender principios universales e ideales sólo reconociendo que la verdad puede ser construida sólo mediante un consenso edificado alcanzado a través del diálogo —sin reclamar ningún derecho en nombre de estos principios universales o ideales.

Vattimo muestra en estos ensayos que el pensamiento débil se basa fundamentalmente en el principio de la pluralidad de las interpretaciones, por tanto, en la idea inevitable de que debemos poner gradualmente nuestras reglas y normas, con independencia de los límites de los ideales supuestamente naturales o fundantes, para crear un proyecto político positivo para el futuro. En el prólogo académico que escribió para nosotros, Rorty subraya específicamente que:

> Vattimo llama «nihilismo» a esta perspectiva heideggeriana porque no es una doctrina positiva sino más bien una serie de negaciones —rechazo a que cualquier principio propuesto, o jerga o comprensión perspicaz, disfruta de una realidad privilegiada de la naturaleza del hombre o del universo. Debido a que la idea de que alguno de ellos *tenga* una naturaleza ya no es creíble. Vattimo quiere mostrar de qué manera las iniciativas políticas y sociales de izquierda pueden no sólo sobrevivir, sino pueden sacar provecho de echar por la borda intentos filosóficos tradicionales de revelar cosas como la naturaleza última de la realidad o el significado último de la vida humana.

Rorty continúa diciendo que:

> [...] una de las contribuciones más inconfundibles de Vattimo al pensamiento filosófico es la sugerencia de que Internet proporciona un modelo para cosas en general —que pensar sobre la «World Wide Web» (telaraña mundial) nos ayuda a salir del esencialismo platónico, la búsqueda de naturalezas subyacentes, ayudándonos a ver todas las cosas como una cambiante red de transformaciones. El resultado de la adopción de este modelo es lo que Vattimo llama «una ontología débil, o mejor, una ontología del debilitamiento del ser». Una ontología semejante, arguye, «proporciona razones filosóficas para preferir una sociedad liberal, tolerante y democrática frente a una autoritaria y totalitaria».

El 11 y 12 de febrero de 2000, Erwin Teufel, Rüdiger Bubner, Michael Theunissen, Gianni Vattimo y Richard Rorty fueron invitados a hablar en la Universidad de Heidelberg para celebrar el centésimo cumpleaños de Gadamer. Desde comienzos de los años ochenta, Vattimo y Rorty han escrito varios ensayos y prólogos para sus respectivas ediciones inglesas e italianas, y Rorty también escribió en sus *Essays on Heidegger and Others* (*Ensayos sobre Heidegger y otros*) que su propio trabajo «debiera leerse como ejemplos de lo que un grupo de filósofos contemporáneos italianos han llamado «pensamiento débil» —reflexión filosófica que no intenta una crítica radical de la cultura contemporánea, no intenta refundarla o remotivarla, sino simplemente recopila recordatorios y sugiere algunas posibilidades interesantes». Aunque Vattimo y Rorty siempre han reconocido que sus posiciones filosóficas están muy cercanas, el distinguido filósofo alemán Michael Theunissen lo confirma cuando plantea en su ponencia en la celebración de Gadamer que «la recepción de la hermenéutica filosófica ha mostrado durante varias décadas dos tendencias dominantes: una es expansiva, abriéndola a otras corrientes de pensamiento, mientras que la otra es reflexiva, orientándola hacia la tradición. Rorty y Vattimo son dos buenos ejemplos de estas dos tendencias».

En 2002 Vattimo fue invitado a Berlín para asistir a las celebraciones del premio Meister Eckhart concedido a Rorty, quien pronunció una conferencia sobre la obra de Vattimo *Creer que se cree*. Fue entonces cuando le pedí a Gianni escribir un ensayo respondiendo los comentarios de Rorty para hacer un libro. Este

ensayo se convirtió en «La era de la interpretación», y después de que Rorty estuvo de acuerdo en reunir ambos textos en un libro, nos reunimos el 16 de diciembre de 2002 en París para discutir sobre el futuro de la religión después de la metafísica, que se convirtió en el diálogo del libro. La discusión duró más de dos horas y fue revisada por ambos. Uno de los asuntos principales del debate fue la similitud entre el pragmatismo americano de John Dewey y el idealismo italiano de Benedetto Croce. Rorty y Vattimo destacaron que no sólo ambas escuelas de pensamiento adoptan una posición que combina a Hegel sin escatología con Heidegger sin metafísica (como muestra la última obra de Robert Brandom, *Tales of the Mighty Dead*), sino que también adoptan una posición postmetafísica sin la idea de que podamos alcanzar alguna vez un punto de culminación. Rorty y Vattimo están de acuerdo en que el futuro de la religión dependerá de una posición que está «más allá del ateísmo y del teísmo», una guía hermenéutica sin la irracional coacción disciplinar que la Iglesia católica continúa imponiendo.

Miembro del Parlamento Europeo y formación de la Convención sobre el Futuro de Europa

Si bien Vattimo ha estado muy implicado en políticas de izquierdas desde 1976, cuando publicó *El sujeto y su máscara*, su libro sobre Nietzsche, no fue hasta comienzos de los noventa cuando comenzó de nuevo a estar comprometido como lo había estado durante los años cincuenta. Antes de ganar un puesto como diputado en el Parlamento Europeo en 1999, Vattimo estaba muy implicado, como lo estaban muchos italianos, en el entusiasmo político que rodeaba Tangentopoli (nombre italiano de «ciudad soborno»), que fue como una revolución para la política italiana. En 1992, una investigación policial en todo el país sobre corrupción política condujo a la desaparición de la denominada primera república (y a la desaparición del partido de juventud de Vattimo, la Democracia Cristiana).

Tras esta revolución comenzó la calma (muchos intelectuales dejaron de tener interés). Por el contrario, Vattimo acrecentó sus comentarios en el debate político en los dos periódicos italianos más importantes, *La Stampa* y *L'Unità*, con ánimo de criti-

car no sólo el fin del entusiasmo político por Tangentopoli sino también el inicio del régimen político de Silvio Berlusconi (cuya coalición Casa de la Libertad incluye a la neofascista Alianza Nacional de Gianfranco Fini y a la xenófoba Liga Norte de Umberto Bossi). Los artículos de Vattimo en los periódicos nacionales comenzaron a involucrarlo en debates políticos en Turín, hasta el punto que un partido democrático de izquierdas quiso que se presentase a alcalde de esa ciudad. En su lugar, Vattimo decidió presentarse y fue elegido como diputado para la Comunidad Europea y participó durante cinco años como miembro de la Comisión de Libertad, Derechos ciudadanos, Justicia y Asuntos internos, de la Comisión de Cultura, Juventud, Educación Comunicación y Deportes y en la delegación interparlamentaria UE-China.

El trabajo político de Vattimo como diputado del Partido de los Socialistas Europeos (de 1990 a 2004), estuvo influido principalmente por sus convicciones filosóficas y políticas. En noviembre de 2000, para denunciar una iniciativa del gobernador de Lazio, un neofascista de Alianza Nacional, Francesco Storace, una iniciativa que llamaba a una revisión de los libros de textos escolares (Storace creía que los libros de texto no son suficientemente críticos con los rebeldes antifascistas de la Segunda Guerra Mundial y críticos en exceso con aquellos que se pusieron del lado de Mussolini), Vattimo no sólo organizó una conferencia en el Parlamento Europeo de Bruselas, sino que también diferentes personalidades intelectuales distinguidas como Jürgen Habermas, Oliver Duhamel y Norberto Bobbio firmaron una petición contra esa iniciativa. Enrique Barón Crespo, Umberto Eco, Fernando Savater, Nicola Tranfaglia, entre otros, participaron en la conferencia, que tuvo lugar el 29 de marzo de 2001 y originó un libro titulado *Linguaggi e temi della destra in Europa* (Lenguaje y temas de la derecha en Europa).

Vattimo realizó otras acciones serias contra Berlusconi el 2 de julio de 2003, el día anterior a que Berlusconi comenzase su período de seis meses al frente de la rotatoria presidencia europea, distribuyendo a todos los parlamentarios europeos un pequeño folleto en el que se perfilaba la vida de Berlusconi y los cargos que habían sido pronunciados contra él incluyendo el supuesto soborno de jueces, blanqueo de dinero, evasión de impuestos y contabilidad falsa, cargos preparados por dos distinguidos periodistas

italianos, Marco Travaglio y Peter Gomez. El día siguiente, cuando Berlusconi comenzó a exponer su programa para la presidencia italiana de la UE, los manifestantes, encabezados por una docena de miembros del Partido Verde del Parlamento Europeo, comenzaron a agitar pancartas con la palabra «Justicia». Unos días más tarde, Vattimo y otro miembro del parlamento firmaron una carta expresando solidaridad con Martin Schulz, a quien Berlusconi había insultado el mismo día (Berlusconi había sugerido su nombre para formar parte de una guardia nazi en una película italiana sobre los campos de concentración) sencillamente porque Schulz había pedido a Berlusconi que justificase unos comentarios de Umberto Bossi, un miembro de la coalición de gobierno de Berlusconi, quien sugería que «la armada debía disparar contra los barcos que transportan inmigrantes a las costas italianas». Éstas y otras acciones fueron realizadas por Vattimo para denunciar el régimen de Berlusconi a la UE.

Aunque Italia fue uno de los más importantes promotores en la Convención sobre el Futuro de Europa, encabezada por Giscard d'Estaing, de la idea de que los valores cristianos apareciesen en alguna parte de la constitución europea, Vattimo, por el contrario, se situaba mucho más cerca de países como Francia, con una clara conciencia de su tradición secularizadora. Alguno de los líderes políticos italianos mencionados más arriba opinaba que una referencia a los valores cristianos haría mucho más complicado expandir la UE en el futuro incluyendo países musulmanes como Turquía, pero olvidaban que la Europa moderna y pluralista está más allá de la necesidad de referirse a una religión determinada en la constitución de la UE. Vattimo pensaba que sería un error añadir las palabras concretas «valores cristianos» a la constitución, porque precisamente Europa es secular para mantener estos mismos valores cristianos: la fuerza de los evangelios y de la enseñanza de Jesús hacen posible hoy la fundamentación de la secularidad de todo Estado democrático.

La versión final de la Constitución habla de «la inspiración de la herencia cultural, religiosa y humanista de Europa», y remite a «los valores que, todavía presentes en su herencia, han arraigado en la vida de la sociedad el papel central de la persona humana y sus derechos inalienables y el respeto por la ley». Vattimo estaba muy satisfecho con esta versión porque dejaba claro que aunque Europa es fundamentalmente cristiana, no necesita

reclamarlo ni recordarlo constantemente. La insistencia del Vaticano en introducir el concepto de cristianismo en la constitución le parecía a Vattimo parte de una filosofía metafísica dogmática ajena a la pluralidad de Europa. Aunque Vattimo valoraba el tradicional estado francés secularizado, le pareció un escándalo que el presidente Chirac no permitiese llevar velo a las alumnas musulmanas en la escuela unos meses más tarde, pues veía en este hecho «signos ostentosos de proselitismo religioso» y «algo agresivo». El 4 de marzo de 2004, el periódico francés *Libération* publicó una entrevista a Vattimo realizada por Robert Maggiori en la que Vattimo explicaba claramente que «secularización significa liberación, no prohibición» y que «un Estado es secular hasta el punto de que no adopta una filosofía que excluya las religiones y sus manifestaciones, sino por el contrario, permite y posibilita que muchos símbolos religiosos se manifiesten sin límites». Aunque Vattimo se sintió satisfecho de haber ayudado a conformar la Constitución Europea, siempre recuerda a sus estudiantes que las constituciones sólo se leen cuando son violadas por alguien, que no son sino «límites negativos para las violaciones». A duras penas invoca alguien la Constitución para decir que algo debe o no ser hecho.

De la democracia al socialismo mediante el pensamiento débil

Vattimo, junto a Jürgen Habermas, Peter Singer, Otfried Höffe, Seyla Benhabib, Iris Young y muchos otros, fue invitado al vigésimo primer Congreso Mundial de Filosofía en agosto de 2003 organizado por la Asociación Turca de Filosofía y la Federación Internacional de Organizaciones de Filosofía y patrocinado por el Ministerio de Asuntos Exteriores turco. Pensamiento postmoderno, tecnología, globalización, identidad cultural, derechos humanos y el nuevo orden internacional fueron ampliamente discutidos en la semana que duró el congreso, titulado «La Filosofía frente a los problemas mundiales». Vattimo y Habermas abrieron el congreso y pronunciaron las conferencias más importantes de toda la semana. Vattimo analizó la «sociedad abierta» de Karl Popper y el «final de la metafísica» de Martin Heidegger en su charla titulada «Heidegger: filósofo de la democracia».

En ella no sólo identificaba el «final de la filosofía como metafísica» con el «final de los gobiernos totalitarios», sino que también sugería que nuestros estados democráticos pueden funcionar correctamente sólo en un mundo globalizado en el que el poder (o la verdad) no está en las manos de un único sistema político central (una alusión a los reyes-filósofos de Platón). Las objeciones de Popper a Platón son las mismas que las de Heidegger a la metafísica, que él siempre considera platónica. En esta conferencia Vattimo manifestó que proponer una «ontología de la actualidad» (y en consecuencia, sugerir la necesidad de una nueva pregunta metafísica, a saber, ¿hasta qué punto nuestro conocimiento objetivo es sujeto de condiciones enraizadas en el significado del Ser tal como nos es dado en la actualidad?) no es muy diferente del proyecto de plantear una situación política diferente. Mientras Heidegger seguía investigando sobre el Ser en lo que él pensaba que eran lugares privilegiados como los dichos de Anaximandro o los poemas de Parménides o Hölderlin, el Ser también podría ser hallado (como él mismo sugirió sin desarrollar la sugerencia) en el hecho «que funda un Estado» o, como sugiere ahora Vattimo, en los votos de los ciudadanos: no hay justificación para el habla del Ser, sobre todo mediante un lenguaje poético hermético, más que en los acontecimientos colectivos. Vattimo concluyó su conferencia reconociendo que quizá en nuestra «era de democracias» el modo en que nos es dado el Ser es algo mucho más espacioso y menos definible: las elecciones políticas democráticas.

En 2004, Vattimo publicó *Il socialismo ossia L'europa* (Socialismo, o sea, Europa), que era parte de su propio programa político para las elecciones europeas de 2004. Aunque el régimen de Berlusconi perdió las elecciones, el propio Vattimo no fue reelegido, y decidió parar su carrera política para dedicar su tiempo exclusivamente a la filosofía. Si bien Vattimo había estado implicado en política desde su juventud, sólo en este momento se dio cuenta con claridad de hasta qué punto sus libros, artículos y conferencias de las décadas precedentes mostraban que fue el «pensamiento débil» lo que lo dirigió hacia una posición política que demandaba una reducción de la violencia, una intensificación del diálogo social, respeto por las minorías y una pluralidad de información que él encontró en la Izquierda liberal más que en los partidos de la Derecha conservadora y en la Unión Europea más que en la política nacional italiana.

La hermenéutica, según Vattimo, es probablemente la postura filosófica que con mayor fidelidad refleja el pluralismo de las modernas sociedades democráticas occidentales (como él muestra en *Nihilismo y Emancipación*). Pero, ¿cómo se traslada todo esto a un proyecto político? Filosóficamente, más que teorizar que «Ser es lenguaje», en su carrera política, Vattimo practicó una política que permite de forma creciente al «lenguaje colectivo» ser el «evento» del Ser. Dado que la hermenéutica no es una filosofía descriptiva sino más bien una proyectiva, sus proyectos necesitan continuamente un vasto horizonte teleológico para emancipar al pensamiento de fundamentos ideológicos. El «proyecto político hermenéutico» de Vattimo está interesado sólo en el desarrollo de la libertad, por tanto, en la promoción de una sociedad capaz de permitir a todos los ciudadanos que decidan por sí mismos qué vida prefieren vivir. Este proyecto postmetafísico no quiere imponer una «ley natural» a todo el mundo: el único significado de la ley natural para Vattimo es la ley de la lucha por la vida («la mayor ganancia, la menor pérdida»); los únicos que reclaman ser los defensores de un «derecho natural» son, generalmente, las clases dominantes.

Una de las razones principales por las que Vattimo quiso hacerse diputado europeo en 1999 y de nuevo en 2004, fue que halló que este «proyecto político hermenéutico» podía ser desarrollado más fácilmente en la Unión Europea que en la política nacional italiana. En Italia, los asuntos sociales como la clonación de embriones, eutanasia, legalización de drogas, derechos civiles, fecundación artificial y matrimonio homosexual siguen estando bloqueados porque los políticos temen los juicios del Vaticano, que todavía ejerce un enorme poder sobre los votantes italianos. Vattimo supo que tales temas podían ser discutidos libremente en la Unión Europea no sólo porque disfruta de una amplia plataforma internacional, sino sobre todo porque no está condicionada por autoridades locales como el Vaticano. Así, esos asuntos sociales tienen una posibilidad de ser resueltos en Europa mayor que en Italia o en otras naciones individuales.

Para Vattimo Europa no es una institución en la que algunos países alcanzan el «nivel» de los otros, sino, por el contrario, es una en la que los miembros se implican en la construcción conjunta de un «nivel» superior de libertad ciudadana para resolver estas cuestiones sociales. Realizar el sueño kantiano de cosmo-

politismo, esto es, la marcha hacia la unidad mundial, fue otra de las posibilidades que Vattimo vio en Europa, porque la unión representaba la primera vez que un estado transnacional había sido constituido libremente, no por ocupación, invasión o guerra, como lo fueron la mayoría de las naciones europeas. Según Vattimo, la Unión Europea debe ser considerada como representante de un serio progreso en civilidad política porque no tiene una «base natural» sino más bien una «base voluntaria y deliberada de diversidades». Puesto que la Unión Europea no está constituida por un único idioma, religión o raza, sino por un número amplio de ellos, tiene que permitir que sus límites se expandan continuamente. Vattimo fue inducido a declarar (con precaución) en un encuentro con Romano Prodi, por tanto, que «la Unión Europea no tiene límites reales» porque, como una comunidad, se reconoce positivamente a sí misma abrazando un sistema de valores que pueden ser reconocidos por otras naciones fuera de Europa. Dado que, teóricamente, carece de límites rígidos sino más bien éstos dependen sólo de la buena voluntad de sus ciudadanos, la unión puede construir una comunidad más amplia sobre ciertos valores al menos mientras todos los miembros aceptan nuevas naciones miembros según llegan.

Cuando le concedieron a Vattimo el premio Hanna Arendt de Pensamiento Político en 2002, en Bremen, dio una conferencia titulada «Globalización y la relevancia del Socialismo», en la que mostraba no sólo cómo estaba tomando forma la nueva entidad de naciones secularizadas en Europa, sino también la caída de lo que Michael Hardt y Antonio Negri llamaban «imperio». Ser un político europeo hizo que Vattimo se diese cuenta de que el sueño cosmopolita de Kant está amenazado cuando el poder se concentra sólo en un centro, tal como los Estados Unidos de América del Norte está tratando de asegurar hoy. En esta conferencia mostraba que necesitábamos por lo menos tres o cuatro centros más de poder para mantener un cierto equilibrio para la paz mundial, porque se supone que «un orden» es un sistema en el que una fuerza más débil no es controlada por otra más fuerte. Vattimo ve la Unión Europea no como un modelo para unas nuevas Naciones Unidas universales, sino como un ejemplo para la constitución de un diálogo mundial. Ser un político en la Unión Europea no significó para Vattimo ser parte de una raza o lenguaje; más bien, significó ser parte de un sistema político que

reconoce su propia unidad plural no como un rasgo natural sino como una armonía de diversidades. En esta armonía de diversidades, como señala Vattimo, el ciudadano futuro, que tendrá dos o tres lenguas madres, comenzará a aparecer y funcionar (como ha mostrado Canadá maravillosamente).

Según Vattimo, Marx tenía razón cuando argüía que la lógica del capitalismo —como un sistema que incrementa el número de pobres mediante la disminución del número de ricos— terminaría fomentando una sublevación de los pobres. Vattimo considera los movimientos antiglobalización como voces fundamentales de nuestro tiempo presente y los define como «nuestra esperanza política para el futuro». Si van a ser capaces de dotarse de una voz política, estos movimientos deben anunciar sus esperanzas con una voz política y democrática para, de alguna manera, ser institucionalizados. Si no encuentran esta institución política, sus miembros se arriesgan a ser marginados como un grupo anárquico que sólo distribuye narcóticos y video juegos, terminando como los pobres consumidores revolucionarios de las naciones capitalistas del mundo.

Vattimo no cree que los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York, del 11 de marzo de 2004 en Madrid y del 7 de julio de 2005 en Londres, y las guerras ilegítimas en Afganistán e Irak, fuesen causadas por el «choque de civilizaciones» de Samuel P. Huntington y problemas de conflicto de clases; si éste hubiese sido el caso, entonces debiéramos presumir una identificación de las culturas del tercer mundo con el nuevo proletariado cuyo desarrollo predijera Marx. Aunque los fundamentalistas islámicos están atacando el modo de vida occidental en respuesta a nuestras invasiones e intentos de control de sus recursos petrolíferos, no pueden legítimamente reclamar la representación del tercer mundo, puesto que, por ejemplo, el orden talibán, extremadamente opresivo, que acostumbró a cobijar a Bin Laden, nunca reclamó representar al tercer mundo en general. ¿Cómo puede ser considerado representante de una sublevación contra la explotación del capitalismo occidental y la opresión de la libertad económica un régimen que constantemente viola derechos humanos fundamentales? No sólo los pobres ciudadanos islámicos carecen de la motivación religiosa que sería necesaria para aceptar el tipo de disciplina que pide Bin Laden, sino que tampoco los oponentes de la globalización en

Occidente tienen ninguna fe en la propaganda anti-occidental de Bin Laden.

Tras los ataques de 2001, 2004 y 2005, muchos políticos se ocuparon sólo de explicar por qué una guerra contra el terrorismo es diferente de una guerra convencional, pero en sus editoriales en los periódicos, Vattimo mostró que debían concentrarse en las consecuencias fundamentales de esta «guerra contra el terrorismo» para la libertad individual: las restricciones insatisfactorias sobre la libertad democrática y las injustas invasiones de la privacidad. Intensificar los controles sobre la privacidad de los individuos estaría bien si por «individuos» se entendiese todo el mundo, sin consideración de su piel, de su estatus social, su religión y su nacionalidad. Si todos fuésemos meticulosamente controlados todo el tiempo y si todo el mundo tuviese acceso a toda la información sobre cualquier cuenta bancaria de un ciudadano, trabajo o impuestos, esto pondría en movimiento, según piensa Vattimo, todas las consecuencias de lo que él llama una «sociedad transparente» en su libro de 1989 *La Sociedad Transparente*. Si nuestras vidas se vuelven completamente transparentes, si toda la información fuese accesible a todo el mundo en la red, ciertamente reduciríamos las inadecuadas restricciones actuales de la libertad democrática y, al mismo tiempo, reducir el poder económico de los terroristas. Los terroristas actuales se benefician sin duda de los secretos que todavía existen entre los bancos y sus clientes. El problema de las finanzas internacionales es que su mecanismo capitalista funciona mediante una combinación de intuición, especulación y, especialmente, información privilegiada. Puesto que el secreto bancario es necesario no sólo para grupos terroristas sino también para nuestra economía capitalista, el final del terrorismo depende del final de un sistema económico capitalista que se basa en la defensa del secreto del cliente a cualquier precio. Vattimo piensa que si Occidente quiere prevalecer sobre el terrorismo, tiene que comenzar no sólo por hacer públicas las cuentas bancarias, sino también por respetar los derechos humanos. Pero esto sólo puede hacerlo mediante la transformación de las relaciones entre los ciudadanos y el estado a través de una federación de sociedades abiertas que no puede caer en el autoritarismo.

El «proyecto político hermenéutico» de Vattimo para una sociedad transparente está basado sobre la idea de que el socia-

lismo es el destino de la humanidad —socialismo como control estatal intensivo de nuestra vida colectiva acompañado de una democratización absoluta de todos los poderes institucionales y gubernamentales. Esto es posible sólo en una sociedad democrática auténticamente transparente que deja un espacio abierto incluso para quienes no quieren participar en la conversación social y no comparten los principios comunes de unidad. En una sociedad semejante, la violencia sería definida como «el silenciamiento de las preguntas», porque los mayores momentos de violencia en la historia siempre han sido justificados por las estructuras metafísicas y las verdades últimas. El pensamiento débil de Vattimo puede ayudar a entender a la cultura política mundial que el verdadero respeto por la dignidad humana es respeto por la libertad individual, no respeto por una esencia metafísica, natural o religiosa, preexistente.

Esta introducción sólo ha proporcionado una modesta visión fugaz de la emocionante vida y obra de uno de los más importantes filósofos actuales, pero espero que dé al lector un indicio de quién es Vattimo y sobre qué trata la filosofía debilitante. Los ensayos y la conclusión de Vattimo que constituyen este volumen serán una continuación de este proceso.

Quisiera recordar la buena disposición de Jacques Derrida para participar en esta miscelánea. Vattimo y Derrida eran muy buenos amigos, que no sólo colaboraron en muchos proyectos, sino también, según Vattimo, quienes mejor comprendieron la necesidad de la filosofía de superar la metafísica. Derrida fue uno de los primeros filósofos a los que pedí que participasen cuando estaba organizando este libro en 2003, y el 20 de junio de 2003 me escribió una carta en la que decía: «Cher Santiago Zabala, comme je vous l'avais dejà dit, bien sûr, si je peux participer au livre projeté sur mon ami Vattimo, je le ferai avec joie. Mais, connaissant aujourd'hui les limites de mon temps et de mes forces, je ne peux vous faire pour l'instant aucune promesse ferme. J'espère simplement pouvoir en reparler l'an prochain avec vous. Avec mes voeux les plus cordiaux». (Querido Santiago Zabala, como le dije a usted, si puedo participar en el libro proyectado sobre mi amigo Vattimo, lo haré con alegría. Pero conociendo los actuales límites de mi tiempo y de mis fuerzas, no puedo hacerle en este momento una promesa firme. Espero simplemente poder hablar con usted el año próximo. Con mis más cor-

diales mejores deseos). El 28 de enero de 2004 escribió de nuevo, explicando: «Je ne peux malheureusement, pour de sérieuses raisons de santé, que reporter encore ma decision. Bien entendu si avant la fin de 2004 je pouvaix ecrire un texte pour mon ami Gianni je le ferais de grand coeur. Mais je ne peux pas m'y engager aujourd'hui». (Desafortunadamente, debido a serios problemas de salud, no puedo. Pero sepa que si antes de final de 2004 puedo escribir un texto para mi amigo Gianni, lo haré de todo corazón. Pero no puedo comprometerme por ahora). La última vez que Vattimo vio a Derrida fue durante el verano de 2004 en una conferencia en Avignon, en la que Derrida dijo a Vattimo que haría cuanto pudiera para participar en la miscelánea, pero el sábado 9 de octubre de 2004 Derrida murió en París. Vattimo consideraba a Derrida no sólo como uno de los filósofos más importantes de su generación, sino también como el que mejor entendió y animó el desarrollo del pensamiento débil como una variación y confirmación posible de su filosofía.

PRIMERA PARTE

DEBILITANDO EL PODER METAFÍSICO

2

EL PENSAMIENTO DÉBIL Y LOS LÍMITES DE LA INTERPRETACIÓN

Umberto Eco

Para elaborar mi postura en lo referente al «pensamiento débil» de Gianni Vattimo, estoy obligado primero a hablar de mí mismo.

En 1986 escribí un ensayo para una colección editada por Georges Duby sobre pensamiento latino, en el que trataba de identificar la noción de límite como la idea fundamental de la latinidad.[1] Me di cuenta de que quizás debido a este ensayo, unos años más tarde, titulé uno de mis libros *Los límites de la interpretación*.[2]

Según el racionalismo griego —de Platón a Aristóteles y más allá— conocer es conocer mediante una causa. Incluso definir a Dios es definir una causa tal que no pueda existir otra causa. Explicar el mundo mediante causas es elaborar una noción de una cadena unidireccional: si un movimiento va de Alfa a Omega, no hay fuerza que pueda hacerlo ir de Omega hacia Alfa (en la fábula de Fedro el lobo es un infractor porque reclama invertir este principio). Para encontrar esa cadena unidireccional hay que asumir algunos principios de antemano: el principio de identidad (A = B), el principio de no contradicción y el principio de tercio excluso. El modo típico de razonar del racionalismo occidental deriva de esto, a saber, el *modus ponens*: si *a*, entonces *b*; pero *a*; por tanto, *b*.

El racionalismo latino acepta los principios del racionalismo griego, pero los transforma y enriquece en un sentido jurídico y contractual. El principio básico por tanto recibe la noción de *limes*, esto es, la noción de frontera y por tanto de límite.

---

1. «La ligne et le labyrinte: Les strucutres de la pensée latine», en Georges Duby, ed., *Civilisation latine* (París: Orban 1986).

2. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

La obsesión latina con la frontera espacial nació con el mito de la fundación. Rómulo dibujó una línea de demarcación y asesinó a su hermano porque no la respetó. Sin el reconocimiento de una frontera no puede haber *civitas*. Los puentes (*pontes*) son sacrílegos porque cruzan el *sulcus*, ese círculo de agua que define los límites de la ciudad. Ésa es la razón por la que su construcción sólo puede realizarse bajo el control ritual estricto del *pontifex*. La ideología de la *pax romana* se basaba en la precisión de las fronteras. La fuerza del Imperio descansaba en el hecho de saber sobre qué *vallum*, dentro de qué *limen*, era necesario colocar la defensa. Cuando ya no había una noción clara de las fronteras y cuando los bárbaros (nómadas que abandonaron su territorio de origen y cruzaron cualquier tierra como si fuese suya, siempre preparados para abandonarla) impusieron su visión nómada, la capital del Imperio podía estar en cualquier parte, y poco a poco se colapsó.

Al cruzar el Rubicón, Julio César era perfectamente consciente de estar cometiendo un sacrilegio, pero eso no es todo. Además, sabía que luego, para él, sería imposible volver. *Alea jacta est*. El tiempo también tiene sus fronteras: no es reversible. No podemos borrar lo que ha sido hecho. Éste era el principio que guiaría la sintaxis latina. La dirección y el orden del tiempo, que forman una linearidad cosmológica, se convierten en un sistema de subordinaciones lógicas en la *consecutio temporum*. El pensamiento puede reconocer, alinear, y mira los hechos sólo si primero encuentra un orden que los conecte. Considérese la pieza maestra de realismo factual que es el ablativo absoluto. Establece que algo, una vez hecho o presupuesto, ya no puede ser puesto en tela de juicio.

Santo Tomás en una *quaestio quodlibetalis* (5.2.3) pregunta: «utrum Deus possit virginem reparare». ¿Puede Dios hacer de nuevo virgen a una mujer que ha perdido su virginidad? Su respuesta es firme. Dios tiene el poder de perdonar, de devolver a la virgen su estado de gracia y, mediante un milagro, restaurar su integridad corporal. Pero ni siquiera Dios puede hacer que algo que fue no haya acontecido nunca, porque esta violación de las leyes temporales iría en contra de la propia naturaleza de Dios. Una vez que un hecho dado ha sucedido, incluso para Dios, *alea jacta est*.

Todavía hoy es éste el modelo de racionalismo que domina las matemáticas, la lógica, la ciencia y la programación de ordenadores. Sin embargo, lo que llamamos la herencia griega no

llega a todo esto. Aristóteles es griego, pero también lo son los misterios de Eleusis. El mundo griego es atraído eternamente por el *apeiron* (lo infinito, lo que carece tanto de límite como de dirección). Fascinada por el infinito, la civilización griega elaboró, al mismo tiempo que elaboraba los conceptos de identidad y no contradicción, la idea de una metamorfosis continua, simbolizada por Hermes, un ser evanescente y ambiguo, padre de todas las artes pero dios de los ladrones, *juvenix* y *senex* al mismo tiempo. En el mito de Hermes se niegan los principios de identidad, no contradicción y de tercio excluso; las cadenas causales se retuercen sobre sí mismas en una espiral, el después precede al antes, el dios no conoce fronteras espaciales y puede estar bajo formas diferentes en diferentes lugares al mismo tiempo.

Ahora si reconsidero el curso de mi investigación, me doy cuenta de que siempre se coloca bajo el signo de un límite para ser identificada. Toda la fascinación que pude expresar referente al pensamiento hermético fue el tema de mis novelas, entendido como representación grotesca de una perversión mental.

Ciertamente, podríamos decir que aunque comencé mi investigación filosófica con un estudio de la estética de Tomás de Aquino, quedé inmediatamente fascinado después de todo por la apertura de un número infinito de posibles interpretaciones, tanto que incluso escribí un libro titulado *La obra abierta*, que celebraba la actividad del intérprete como fundamental para la vida de una obra de arte, y cuyo capítulo final estaba dedicado a la obra más ilimitada, *Finnegans Wake* de Joyce.[3] Además de eso, este libro se abría con una cita de Apollinaire: «Pena, pena para nosotros —nosotros que luchamos en las fronteras de lo ilimitado y del futuro».

Y además, cuando veinte años más tarde escribí *Los límites de la interpretación*, alguien se preguntó si yo no había retirado mis alabanzas a esta apertura que sirve de punto de partida para cualquier obra de arte como una serie de interpretaciones posibles —si no una serie infinita o al menos una indefinida. Sin embargo, una objeción tal no tenía en cuenta que mi título, *La obra abierta*, era un oxímoron. Algo que se abre a sí mismo nunca fue una obra ni por tanto una forma, algo que ya estaba ahí antes de que se comenzase a interpretarlo. De este modo, desa-

---

3. *Opera aperta* (Milán: Bompiani 1962; traducción inglesa Cambridge: Harvard University Press 1989) [trad. castellana: *Obra Abierta*, Ariel 1990].

rrollé la estética de mi maestro, Luigi Pareyson, que se basaba sobre una dialéctica continua entre la legalidad de una forma y la iniciativa de sus interpretaciones, entre libertad y fidelidad.

Mi teoría de la cooperación interpretativa de los textos narrativos, desarrollada en *El papel del lector*,[4] tomaba la misma dirección. El título italiano de ese libro era *Lector in fabula*,[5] e incluso esa fórmula era un oxímoron. Mi libro celebraba la cooperación del lector en tanto que todo texto trata de proporcionar a todo lector «empírico» instrucciones para convertirse en el Lector Modelo de ese texto.

Si estas eran mis premisas, era inevitable que tuviera que discutir la deconstrucción, al menos en tanto mis premisas se relacionaban con una vieja afirmación polémica de Valéry según la cual no hay un sentido verdadero de un texto. A menudo he repetido que mi crítica antideconstructiva no apunta directamente a Derrida, para quien la deconstrucción era un método de interrogación de textos filosóficos. Él nunca negó que hubiese límites, o guarda raíles textuales que controlasen una interpretación, que no es el caso de sus seguidores americanos. En mi caso, refuté toda celebración de la interpretación como tergiversación.

Establecí una especie de principio popperiano según el cual si no se pueden legitimar buenas interpretaciones, siempre es posible invalidar las malas. Un texto debe ser tomado como el parámetro de sus propias interpretaciones (incluso si cada nueva interpretación enriquece nuestra comprensión de este texto, esto es, incluso si todo texto es siempre la suma de su propia manifestación lineal y sus interpretaciones dadas). Pero para tomar un texto como parámetro de sus propias interpretaciones, hay que admitir, al menos por el momento, que existe un lenguaje crítico que actuando como un metalenguaje autoriza la comparación del texto con toda su historia y con la nueva interpretación.

Entiendo que esta posición parece ofensivamente neopositivista. En efecto, lo es contra la noción de meta-lenguaje interpretativo que surge de la idea derrideana de deconstrucción y evolución. Pero no dije que hubiera un metalenguaje diferente del lenguaje ordinario. Dije que la noción de interpretación requiere que una parte de nuestro lenguaje ordinario pueda ser usada para in-

---

4. Bloomington: Indiana University Press, 1981.
5. Milán: Bompiani 1979.

terpretar otra parte del mismo lenguaje. Sus raíces se hunden en el principio peirceano de la interpretancia y semiosis ilimitada.

Un metalenguaje crítico no es un lenguaje diferente del lenguaje objetual. Es una parte del mismo lenguaje objetual y, de ese modo, es la función que satisface cualquier lenguaje cuando habla sobre sí mismo.

El carácter autocontradictorio de la posición alternativa es prueba de la validez de la tesis que mantengo.

Supongamos que una teoría afirma que cualquier interpretación de un texto es una mala interpretación. Supongamos que hay dos textos, Alfa y Beta. Se da Alfa a un lector, y este lector, obviamente, no puede sino entenderlo erróneamente. Supongamos que esta mala lectura se expresa en un texto Sigma. Ahora, demos los textos Alfa, Beta y Sigma a un segundo sujeto, diciéndole que cualquier interpretación es una mala interpretación y le pedimos entonces que decida si Sigma es una mala interpretación de Alfa o una mala interpretación de Beta.

Supongamos ahora que el segundo sujeto dice que Sigma es una mala interpretación de Alfa. ¿Podemos decir que está en lo cierto? Supongamos, por el contrario, que el sujeto dice que Sigma es una mala interpretación de Beta. ¿Podemos decir que está equivocado? En ambos casos, si aprobamos o desaprobamos la respuesta del sujeto, se supone que creemos que un texto selecciona y controla no sólo sus propias interpretaciones sino también sus propias interpretaciones falsas. Mediante la aprobación o desaprobación de las respuestas del segundo sujeto, nos comportaríamos como alguien que no considera en absoluto que cualquier interpretación es una mala interpretación, porque usamos el texto original como un parámetro para distinguir entre buenas y malas interpretaciones. Cualquier signo de aprobación o desaprobación de la respuesta del segundo sujeto presupondría por nuestra parte una interpretación de Alfa (que sería considerada como la única correcta) además de nuestra confianza en un metalenguaje crítico que habría que usar para decir por qué Sigma es una mala interpretación de Alfa y no de Beta.

El único medio para escapar de esta contradicción sería asumir que cualquiera que sea la respuesta del sujeto, es buena. Sigma podría ser una mala interpretación tanto como podrían serlo Alfa y Beta. En este caso, también podría ser una mala interpretación de cualquier otro texto posible. Esto es decir, entonces, que

Sigma sería indudablemente un texto, y además, perfectamente autónomo; por lo tanto, ¿por qué definirlo como mala interpretación de otro texto? Si es la mala interpretación de cualquier otro texto, no es la interpretación de nadie: Sigma existiría por sí mismo y no requeriría ningún otro texto como su propio parámetro.

Pero semejante solución, si bien es filosóficamente «elegante», implica un inconveniente mayor, a saber, el colapso de cualquier teoría de la interpretación textual: el texto existe, pero ningún otro texto puede hablar de él. Esto es lo mismo que decir que alguien habla y nadie puede aventurarse a decir lo que esa persona ha dicho. A lo sumo, podríamos decir que usamos un primer texto para producir uno nuevo pero que tras la apariencia del nuevo texto, deberíamos considerar el previo sólo como un vago estímulo que influenció de algún modo inimaginable la producción del nuevo texto.

Para salir de tal apuro, en mi *El papel del Lector* subrayé la dialéctica entre la *intentio operis* y la *intentio lectoris*, que es el modo semiótico de proponer de nuevo la dialéctica entre Obra y Abierta.

Tal ha sido mi posición sobre la interpretación de textos. Pero estas convicciones sólo podrían haberme llevado a ensanchar esta visión de la interpretación de los textos al mundo en general. Y es más, no podría haber sido de otro modo porque me estaba acercando (al menos desde comienzos de los setenta) a la teoría de la interpretación de Peirce.

En aquel momento tenía que reconciliar mis ideas en lo tocante a los límites de la interpretación con la noción de *encyclopaedia*, como opuesta a la estructura jerárquica y al modo de árbol del diccionario. A comienzos de los ochenta, en *La Semiótica y la Filosofía del lenguaje*,[6] había estructurado mi crítica del diccionario como un árbol de Porfirio mediante la oposición de la enciclopedia como una alternativa, entendida como una estructura rizomática y laberíntica. Ahora bien, se podría decir que en un laberinto no hay direcciones privilegiadas y por lo tanto no hay un límite. Pero si queremos seguir fieles a la metáfora del laberinto, debemos recordar que un laberinto siempre es algo preconstruido donde la libertad del huésped está limitada en un sentido por las rutas posibles y, en segundo lugar, que el laberinto de la enciclopedia no es un hecho natural sino un

6. Bloomintong: Indiana University Press 1984.

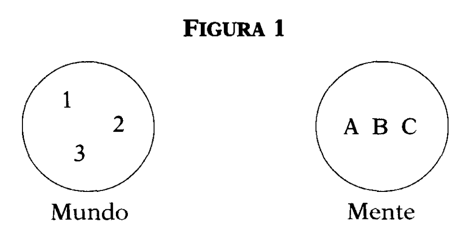
producto social y por tanto el resultado de una serie de negociaciones, de reglas puestas por una comunidad.

Volvamos ahora a Gianni Vattimo. En 1983 colaboré con un artículo para la colección *Il pensiero debole,* editada por Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti (Milán: Feltrinelli). Esta colección estaba diseñada para ser, según la pensaron sus creadores, una discusión entre autores de varias posiciones en torno a esta proposición de «pensamiento débil», cuyo *copyright* pertenecía desde hacía tiempo a Vattimo. En efecto, en mi contribución (*L'antiporfirio*) oponía las posiciones (digamos) del *fuerte pensamiento débil* (por ejemplo, la línea hermenéutica de Nietzsche-Heidegger) a la filosofía peirceana de la conjetura y el falibilismo. Sin embargo, ciertos lectores (en general, aquellos que no leen los libros sino sólo sus títulos) tomaron la antología de Vattimo-Rovatti como un manifiesto, y me di cuenta más tarde de que definitivamente me habían puesto en la lista de los teóricos del pensamiento débil.

¿Cuáles son las diferencias entre mi posición y la teoría del pensamiento débil? Traté de trazarlas en mi libro *Kant y el ornitorrinco,* que comienza con un capítulo sobre el Ser en el que elaboro modelos de nuestra interpretación del mundo.

Construyamos un modelo elemental que contenga un mundo y la mente que lo conoce. El mundo es un conjunto de elementos (déjenme llamarlos *átomos* en el sentido de *elementos* o *stoikhêia*), estructurado de acuerdo a una relación recíproca. Con respecto a la mente, no es necesario concebirla como una mente humana, como un cerebro, una *res cogitans* o algo así: la mente es sólo un dispositivo capaz de organizar proposiciones ofreciéndonos una descripción del mundo. Este dispositivo, por su parte, está compuesto de elementos (que podemos llamar neuronas, *bytes* o, de nuevo, *stoikhêia*, pero permítanme llamarlos, por conveniencia, *símbolos*).

FIGURA 1



Primera posibilidad: 1 2 3 = ABC
Segunda posibilidad: 1 2 3 = ABC, BCA, CAB, ACB, BAC, CBA

Por mundo entendemos el universo en su versión «máxima», esto es, el universo que incluye lo que consideramos el universo actual así como la infinidad de universos posibles. Este universo incluye tanto objetos reales como abstractos, ideales o realidades ficcionales, desde Dios y el teorema de Pitágoras a Odín o Pulgarcito.

Oponer la mente al mundo puede hacer pensar en una forma de dualismo cartesiano, de *res cogitans* y *res extensa*. En efecto, debemos concebir un mundo capaz de interpretarse a sí mismo que delega a una parte de sí mismo para este propósito de tal forma que algunos de sus átomos, infinitos o indefinidos, asuman el papel de símbolos que puedan representar todos los demás átomos. Esto es exactamente lo que hacen los seres humanos, por ejemplo, cuando usamos ciertos sonidos (que emitimos como palabras de nuestro lenguaje ordinario) para definir fenómenos fonológicos. En otras palabras, el Mundo considerado como la totalidad de cuanto es es algo que secreta en su periferia (o en su centro, o aquí y allí en sus intersticios) una parte de sí mismo como medio para interpretarse a sí mismo.

Por tanto, la Mente puede ser representada no como si hubiese sido puesta *antes* del Mundo sino como *contenida* en el mundo, y puede tener una estructura que la capacite no sólo hablar del mundo (que está opuesta a ella), sino también de sí misma como una parte del mundo y del mismo proceso según el cual ella, una parte de lo interpretado, puede servir de intérprete. En este punto, sin embargo, ya no tenemos un modelo sino precisamente lo que el modelo estaba tratando de describir con torpeza. Por consiguiente, aceptemos todas las limitaciones y la naturaleza aparentemente dualista del modelo, y continuemos.

Primera hipótesis. Imaginemos que el mundo está compuesto por tres átomos (1, 2, 3) y la mente tiene tres símbolos (A, B, C). Los tres átomos del mundo podrían combinarse de seis maneras distintas, pero si nos limitamos a considerar el mundo en su estado presente (incluyendo su historia), podríamos suponer que está dotado de una estructura estable dada por la secuencia 1 2 3.

Si el conocimiento fuese como un espejo y la verdad *adaequatio rei et intellectus* no habría ningún problema. La mente asignaría (no de forma arbitraria) al átomo 1 el símbolo A, al átomo 2 el símbolo B y al átomo 3 el símbolo C, y con la tripleta

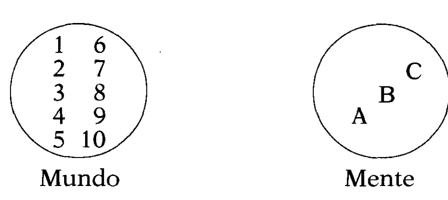
ordenada ABC representaría la estructura del mundo. Debe observarse que en este caso no habría necesidad de decir que la mente «interpreta» el mundo: *lo representaría de forma especular, como un espejo.*

Si la asignación de símbolos a los átomos fuese arbitraria, aparece un problema: por ejemplo, la mente también podría asignar A al 3, B al 1 y C al 2, y mediante un análisis combinatorio tendría seis posibilidades de representar fielmente la misma estructura 1 2 3. Sería como si la mente dispusiese de seis lenguajes para describir un mundo que siempre fue el mismo y como si lo describiese de un modo que diferentes tripletas de símbolos planteasen siempre la misma proposición. Si admitimos la posibilidad de sinonimia total, las seis descripciones todavía serían seis representaciones especulares. Pero la metáfora de seis imágenes especulares diferentes del mismo objeto nos permite pensar que en cada ocasión, bien el objeto bien el espejo, se han movido aportando seis aspectos diferentes. En este punto sería mejor volver a hablar de seis interpretaciones.

Segunda hipótesis. Los símbolos usados por la mente son menos numerosos que los átomos del mundo. Los símbolos usados por la mente son todavía tres, pero los átomos del mundo son diez (1, 2, 3..., 10). Si el mundo siempre estuviese estructurado mediante tripletas de átomos, mediante el cálculo factorial se podría agrupar sus diez átomos en 720 estructuras ternarias diferentes. Entonces, la mente tendría seis tripletas de símbolos (ABC, BCA, CAB, ACB, BAC, CBA) para dar cuenta de 720 tripletas de átomos. Diferentes eventos mundanos, desde diferentes perspectivas, podrían ser interpretados por los mismos símbolos, lo que equivale a decir que siempre estaríamos obligados a usar la tripleta de símbolos ABC para representar 123 o 345 o 547. Tendríamos una desconcertante superabundancia de homonimias.

El problema no variaría —excepto para complicaciones posteriores— si el mundo estuviese organizado no de forma estable sino de modo caótico (y si fuese caprichoso, evolutivo o se concentrase sobre su propia reestructuración en el tiempo). Mediante el cambio continuo de la estructura de las tripletas el lenguaje de la mente tendría que adaptarse continuamente, siempre debido a un exceso de homonimias, a las diferentes situaciones.

FIGURA 2

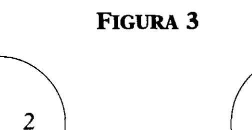


Primera posibilidad: el mundo se agrupa en diez átomos en 720 estructuras ternarias diferentes. La mente tendría entonces seis tripletas de símbolos (ABC, BCA, CAB, ACB, BAC, CBA) para dar cuenta de 720 tripletas diferentes de átomos, lo cual equivale a decir, por ejemplo, que estaríamos siempre obligados a usar la tripleta de símbolos para representar ABC 123, o 345, o 547.

Segunda posibilidad: el mundo está hiperestructurado; es decir, está organizado de acuerdo con una única estructura dada por una secuencia particular de diez átomos. Mediante el análisis combinatorio, el mundo se organizaría en 3.628.800 décuplas o combinaciones diferentes. La mente tendría todavía sólo seis tripletas de símbolos con las cuales describirlo. Podría intentar describir el mundo sólo un poco de cada vez, como si lo estuviese mirando a través del ojo de una cerradura, y nunca sería capaz de describirlo en su totalidad.

Pero sería peor si el mundo estuviese hiperestructurado, es decir, si estuviese organizado de acuerdo con una única estructura dada por una secuencia particular de diez átomos. Mediante el análisis combinatorio, el mundo podría organizarse en 3.628.800 décuplas o combinaciones diferentes (ni pensemos siquiera en un mundo que se reajusta mediante una sucesiva hiperestructuración, esto es, uno que cambia la disposición de las secuencias en cada instante o cada diez mil años). Incluso en el caso del mundo dotado de estructura fija (esto es, si estuviese organizado según una décupla única), la mente todavía tendría sólo seis tripletas de símbolos con las cuales describirlo. Podría intentar describir sólo un trozo cada vez, como si estuviese mirando a través del ojo de una cerradura, y nunca sería capaz de describirlo en su totalidad. Lo que parece ser muy semejante a lo que nos ocurre ahora y lo que nos ha venido ocurriendo en el curso del milenio.

FIGURA 3



Ejemplo: la mente podría representar la estructura del mundo 123 mediante 3.628.800 décuplas.

Tercera hipótesis. La mente tiene más elementos que el mundo. La mente posee diez símbolos (A, B, C, D, E, F, G, H, I, J) y el mundo tiene sólo tres átomos (1, 2 y 3). Y eso no es todo, la mente puede combinar esos diez símbolos en duplas, tripletas, cuadrupletas y así sucesivamente; como si dijésemos que la estructura cerebral tiene más neuronas y más combinaciones posibles entre ellas que el número de átomos y sus posibles combinaciones identificables en el mundo. Está claro que esta hipótesis debiera ser abandonada inmediatamente porque choca con la asunción inicial de que la mente es también parte del mundo. Sin embargo, también podríamos pensar en un mundo que en cierto sentido secreta más *res cogitans* que *res extensa*, esto es, uno que ha producido un número extremadamente pequeño de estructuras materiales usando unos pocos átomos, y que conserva otros en reserva para usarlos sólo como símbolos de la mente.

Si de aquí se siguiese que la mente tendría un número astronómico de combinaciones de símbolos para representar la estructura mundana 123 (o a lo sumo sus seis combinaciones posibles), siempre desde un punto de vista diferente. La mente podría, por ejemplo, representar 123 mediante 3.628.800 decupletas, cada una de las cuales no sólo da cuenta de 123 sino también de la hora del día en la cual está representada, el estado interno de la mente misma en ese momento y los fines e intenciones de acuerdo con los cuales la mente lo representa (concediendo que una mente tan rica como ésta también tiene fines e intenciones). Habría un exceso de pensamiento en relación con la simplicidad del mundo; tendríamos una abundancia de *sinónimos*, o si no el repertorio de representaciones posibles excedería el número de estructuras existentes posibles. Y quizás éste es el modo en que acontece, admitiendo que

podemos mentir y construir mundos fantásticos, imaginar y prever estados alternativos de cosas. En este caso, la mente muy bien pudiera representar incluso los diversos modos en los que está en el mundo. Una mente semejante podría escribir la *Divina Comedia* incluso si la estructura infundibuliforme del infierno no existiera en el mundo, o podría construir geometrías sin contraparte en el orden material del mundo. Incluso podría proponerse el problema de la definición del ser, de las entidades duplicadas y el ser, formular la cuestión de por qué hay algo y no más bien nada —dado que podría hablar de muchas maneras de este algo— sin estar seguro nunca de haberlo dicho de forma correcta.

FIGURA 4

Mundo		Mente	
1	6	a	f
2	7	b	g
3	8	c	h
4	9	d	i
5	10	e	j

La mente tiene un número astronómico de proposiciones a su disposición para describir un número astronómico de estructuras mundanas.

Cuarta hipótesis. La mente tiene diez símbolos, tantos como átomos en el mundo, y ambos, mente y mundo, pueden combinar sus elementos, como en la tercera hipótesis, en duplos, tripletas, cuadrupletas... decupletas. La mente, entonces, tendría un número astronómico de proposiciones a su disposición para describir un número astronómico de estructuras mundanas, con todas las posibles sinonimias que derivan de ellas. Además, la mente también podría (dada la abundancia de combinaciones mundanas no realizadas todavía) diseñar modificaciones del mundo.

No habría ningún exceso en pensar, con respecto a la simplicidad del mundo, como en la tercera hipótesis, sino una especie de desafío continuo entre contendientes luchando uno contra otro en un equilibrio potencialmente igual pero en realidad cambiando las armas en cada ataque y en consecuencia poniendo en dificultades a sus enemigos. La mente confrontaría el mundo con un exceso de perspectivas; el mundo evitaría las trampas de la mente cambiando constantemente las reglas (incluyendo aquéllas de la mente misma).

Una vez más, todo esto parece muy similar a algo que nos ha ocurrido y nos sigue ocurriendo.

En efecto, no estamos obligados a decidir cuál de nuestras cuatro hipótesis es necesario retener. Creo que son muy válidas en el sentido de que se verifican a sí mismas en diferentes momentos de nuestra interacción con lo que nos rodea pero, en todo caso, cada una de las cuatro hipótesis confirma que no podemos concebir los hechos excepto mediante interpretaciones.

Pero no podemos evitar una pregunta final —una pregunta que se ha convertido en central en el mundo posmoderno—: si las perspectivas sobre el ser son infinitas, o al menos astronómicamente indefinidas, ¿significa esto que uno iguala al otro, que todo es igualmente bueno, que cada estamento que dice algo es verdad o que —como Feyerabend dijera sobre las teorías científicas— todo vale?

Esto sería lo mismo que decir que la verdad final se haya más allá de los límites del modelo logocéntrico occidental, que se escapa a los principios de identidad, de no contradicción y de la ley del tercio excluso, que el ser coincide precisamente con el caleidoscopio de la verdad que formulamos intentando nombrarla, que no hay sentido trascendental, que el ser es el mismo proceso de deconstrucción continua en el que nuestro hablar sobre él lo hace siempre más fluido, maleable, elusivo, o —como Gianni Vattimo dijo una vez— apolillado y friable; en otras palabras, rizomático, una red de centros de operaciones que pueden desplazarse de acuerdo con una afinidad a diferentes opciones, un laberinto.

Semejante idea nació con Nietzsche cuando todavía no tenía treinta años, en *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*). Desde que la naturaleza se desembarazase de la clave, el intelecto juega con ficciones que denomina verdad, o sistemas de conceptos basados en la legislación del lenguaje. La primera reacción de Nietzsche, diría yo, está en deuda con Hume; la segunda es más decididamente escéptica (¿por qué designamos cosas sobre la base de una selección arbitraria de propiedades?); la tercera es un preludio de la hipótesis de Sapir-Whorf (diferentes lenguajes organizan la experiencia de modo diferente); la cuarta es kantiana (la cosa en sí no puede ser captada por el constructor del lenguaje): pensamos que hablamos sobre (y conocemos) árboles, colores, nieve y flores, pero son metáforas que no corresponden con las esencias originales. Cada palabra se convierte en concepto por su pálida universalidad extrayendo el color

de las diferencias entre cosas fundamentalmente desiguales: de ese modo pensamos que en correspondencia con la multiplicidad de hojas individuales existe una «hoja» primordial sobre «el modelo según el cual todas las hojas han sido supuestamente tejidas, dibujadas, circunscritas, coloreadas, arrugadas y pintadas —pero por una mano patosa— de tal manera que ningún ejemplar parecería ser correcto y fidedigno como copia fiel de la forma original». Nos cuesta un esfuerzo admitir que los pájaros o los insectos perciben el mundo de forma diferente a la nuestra; tampoco hay ningún sentido en decir cuál de ambas percepciones es la más correcta, porque necesitaríamos ese criterio de «percepción exacta» que no existe (*ibíd.*, 365), porque «la naturaleza, por el contrario, no conoce ninguna forma ni ningún concepto, y por tanto tampoco un género, sino sólo una *x*, inalcanzable e indefinible para nosotros».

La verdad, entonces, se vuelve «un ejército móvil de metáforas, metonimias y antropomorfismos» que consiguientemente cuaja en el conocimiento «ilusiones cuya naturaleza ilusoria ha sido olvidada», monedas cuyos troqueles han sido borrados y son tomadas en consideración sólo como metal, así que nos hemos habituado a mentir según convenciones, en un estilo que es vinculante para todo el mundo, situando nuestras acciones bajo el control de abstracciones, y habiendo reducido las metáforas a *schemata* y *conceptos*. De ahí un orden piramidal de castas y rangos, leyes y delimitaciones, construido completamente por un lenguaje, un inmenso «columbario romano», el cementerio de las intuiciones.

Es innegable que éste es un retrato excelente de cómo el edificio del lenguaje rige el paisaje de los entes, o quizás de un ser que rechaza convertirse en parte de los sistemas categoriales. Pero se han perdido dos preguntas: si mediante la adaptación a las constricciones de este columbario podemos arreglárnoslas para vérnoslas con el mundo de algún modo (lo cual no sería una observación significativa), y si no ocurre que con demasiada asiduidad el mundo nos obliga a reestructurar el columbario o incluso a elegir una forma alternativa al columbario (lo cual es, sea como sea, el problema de la revolución de paradigmas cognitivos). Nietzsche, quien después de todo nos proporciona la imagen de *uno* de los modos de explicar el mundo que subrayé en el párrafo precedente, no parece preguntarse a sí mismo si el mundo tiene o no muchas formas posibles. El suyo es un retrato de un sistema holístico en el que ningún juicio factual nuevo puede intervenir para crear confusión en el sistema.

En otras palabras, para decir la verdad (textual), reconoce la existencia de constricciones naturales y conoce un modo de cambiarlas. Las constricciones le parecen «fuerzas terribles» que ponen sobre nosotros una presión constante, oponiendo verdades «científicas» a otras verdades de diferente naturaleza; pero evidentemente rechaza reconocerlas a través de la conceptualización de cada una de ellas, pues para escapar de ellas nos forjamos, como medio de defensa, una armadura. El cambio es posible, no como una reestructuración, sino como una revolución poética permanente: «Si cada uno de nosotros, para sí mismo, tuviera una sensación diferente, si pudiéramos percibir ora como pájaros, ora como gusanos, ora como plantas, o si uno de nosotros viera el mismo estímulo como rojo y otro lo viera azul, y si incluso un tercero escuchase este estímulo como un sonido, entonces nadie podría hablar de tal regularidad en la naturaleza».

Y por eso, en la perspectiva de Nietzsche el arte (y con él el mito) «continuamente confunde las rúbricas y los compartimentos de los conceptos, presentando nuevas transcripciones, metáforas y metonimias; continuamente deja ver el deseo de dar al mundo subsistente del hombre despierto una figura tan multicolor, irregular, carente de consecuencias, incoherente, excitante y eternamente nueva como la que se nos proporciona en el mundo de los sueños» —un sueño de árboles que oculta ninfas, y de dioses en forma de toros arrastrando vírgenes.

Pero aquí se ha perdido la decisión final. O bien aceptamos que lo que nos rodea, y el modo en el que intentamos ordenarlo, no puede ser habitado y, por tanto, lo negamos y optamos por los sueños como una escapatoria de la realidad (lo cual es una reminiscencia de Pascal, para quien soñar con ser rey todas las noches era motivo suficiente de felicidad) —pero el propio Nietzsche admite que esto sería una decepción y el dominio del arte sobre la vida. O bien, y esto es lo que los seguidores de Nietzsche han tomado como la lección real, el arte puede decir lo que dice porque está siendo él mismo; en su lánguida debilidad y generosidad, que acepta también esta definición y disfruta de verse a sí mismo visto como mudable, un soñador extenuantemente vigoroso y victoriosamente despierto. Sin embargo, al mismo tiempo, en palabras de Vattimo, no debe seguir siendo visto como «plenitud, presencia o fundamento, sino más bien como una fractura, ausencia de

fundamento, trabajo y dolor».[7] Por lo tanto, el ser sólo puede ser dicho en tanto que está en declive, no se impone a sí mismo sino que huye. Esto nos lleva a una «ontología organizada en "categorías" débiles».[8] El anuncio de Nietzsche de la muerte de Dios no es nada más que la proclamación del final de la estructura estable del ser.[9] El ser existe sólo «como suspensión y retirada».[10]

Pero una vez que se ha aceptado el principio de que el ser sólo puede ser dicho de muchas maneras, ¿qué es lo que nos impide creer que todas las perspectivas son buenas y que, por consiguiente, no sólo el ser choca con nosotros como un efecto del lenguaje sino que es radicalmente efecto del lenguaje y nada más que efecto del lenguaje, y justamente de esa forma de lenguaje que puede permitirse la mayor indisciplina: el lenguaje del mito y de la poesía? Por eso el ser estaría apolillado, sería maleable y débil, puro *flatus vocis*. En este punto, efectivamente, sería el trabajo de los poetas, entendidos como soñadores, embusteros, imitadores de nada, capaces de irresponsabilidad poniendo una cabeza de caballo sobre un cuerpo humano y convirtiendo cada entidad en una quimera.

En absoluto una decisión reconfortante, dado que una vez que nos las hemos visto con el ser, nos encontramos que tenemos que vérnoslas con el sujeto que emite ese *flatus vocis* (que es, además, el límite de todo idealismo mágico). Y eso no es todo. Aunque es un principio de la hermenéutica que no hay hechos sino sólo interpretaciones, esto no nos impide preguntar si no podría haber, por casualidad, «malas» interpretaciones. Porque decir que no hay hechos sino sólo interpretaciones ciertamente significa decir que eso que se nos aparece como hechos son el efecto de la interpretación, pero no que cada interpretación posible produzca algo que, a la luz de interpretaciones subsiguientes, estemos obligados a considerar como si fuese un hecho. En otras palabras, el hecho

---

7. Gianni Vattimo, *The adventures of Difference: Philosophy after Nietzsche and Heidegger* (1980), trad. Cyprian Blamires con ayuda de Thomas Harrison (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993), 73 [trad. cast.: *Las aventuras de la diferencia*, Península, 2002].

8. *Ibíd.*, 5.

9. G. Vattimo, «Dialectics, Difference and Weak Thought», trad. Thomas Harrison, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 10, n.° 1 (primavera 1984): 158. [*Nota del editor*: este ensayo fue presentado originalmente en la colección editada por Vattimo y Rovatti *Il pensiero debole*.]

10. G. Vattimo, *Beyond Interpretation* (1994), trad. David Webb (Cambridge Polity Press, 1997), 13 [trad. cast.: *Más allá de la interpretación*, Paidós , 1995].

de que cada mano de póquer que gana esté construida sobre una elección (quizás animada por la oportunidad) por parte del jugador no significa que cada mano que el jugador muestra sea una que gana. Sería suficiente que mi oponente jugase una escalera real frente a mi trío para que mi apuesta mostrase su falacia. ¿Nuestro juego con el ser comienza tan pronto como Algo replica con una escalera de color a nuestro trío de ases?

El problema real con cualquier argumentación deconstructiva sobre el concepto clásico de verdad no es demostrar el paradigma en función del cual la razón podría ser falaz. Parece como si todo el mundo estuviese de acuerdo sobre esto, por ahora. El mundo, tal como nos lo representamos, es un efecto de la interpretación. El problema tiene más que ver con la naturaleza de las garantías que nos autorizan a intentar un nuevo paradigma que otros no deben reconocer como un delirio, pura imaginación de lo imposible. ¿Cuál es el criterio que nos permite distinguir entre el sueño, la invención poética y un «viaje ácido» (porque hay gente que después de haber tomado la droga se tiran por las ventanas convencidos de que pueden volar, sólo para terminar salpicados por todo el suelo; y terminar, téngase en cuenta, en total contraste con sus esperanzas e intenciones) y afirmaciones aceptables sobre las cosas del mundo físico que nos rodea?

Incluso podemos postular, como hace Vattimo,[11] una diferencia entre epistemología, que es «la construcción de un cuerpo de riguroso conocimiento y la solución de problemas a la luz de paradigmas que pueden determinar las reglas para la verificación de las proposiciones» (y que parece corresponder al retrato de Nietzsche del universo conceptual de una cultura dada), y hermenéutica como «la actividad que tiene lugar durante el encuentro con horizontes paradigmáticos diferentes que no se permiten ser evaluados en función de algún tipo de conformidad (con reglas o, en el análisis final, con la cosa), sino que existen como proposiciones poéticas de otros mundos, del establecimiento de nuevas reglas». ¿Qué regla debe preferir la comunidad que otras condenan como locura? Hay, y siempre habrá, aquellos que desean demostrar que el mundo es cuadrado, o que no vivimos en el exterior sino en el interior de su corteza, que las estatuas lloran, que puedes doblar tenedores por la televisión o que los monos descienden del ser

11. *Ibíd.*, 79.

humano —y para ser flexible y honesto y no dogmático, necesitamos asimismo encontrar un criterio público con el que juzgar si sus ideas son aceptables de algún modo.

En un debate sostenido en 1990 en relación con la existencia o por lo demás de criterios textuales de interpretación, Richard Rorty —ampliando el discurso para incluir criterios de interpretación de cosas que están en el mundo— negaba que el uso hecho de un destornillador para apretar tornillos sea impuesto por el objeto mismo, mientras que el uso hecho de él para abrir un paquete sea impuesto por nuestra subjetividad (estaba discutiendo mi distinción entre la interpretación y el uso de un texto, como se señalaba en *El papel del lector*).[12]

En el debate oral Rorty también aludió al derecho que tendríamos de interpretar un destornillador como algo útil para rascarnos las orejas. Esto explica mi réplica que también permaneció en la versión impresa del debate, sin mi conocimiento de que en el diálogo enviado por Rorty al editor la alusión al rascado de orejas había desaparecido. Evidentemente Rorty la había interpretado como una simple *boutade*, un comentario improvisado hecho en el transcurso de la conversación y, por tanto, me abstengo de atribuirle este ejemplo ya no documentado. Pero si Rorty no lo usa, podría hacerlo cualquier otro, y por eso mi contraobjeción todavía es válida. Un destornillador puede servir también para abrir un paquete (puesto que es un instrumento con un punto cortante y que es fácil de usar para ejercer fuerza sobre algo resistente); pero es poco recomendable usarlo para hurgarte en las orejas, precisamente porque está afilado y es demasiado largo para permitir a la mano controlar la acción requerida para una operación tan delicada. Y por eso sería mejor usar un palito suave con una bola de algodón en la punta.

Es suficiente imaginar un mundo posible en el que hay sólo una mano, un destornillador y una oreja (y a lo sumo un paquete y un tornillo) para el argumento, para hacerse con todo su valor ontológico: hay algo en la conformación de mi cuerpo y del destornillador que me impide interpretar éste a mi antojo.

Así que ahora tenemos que salir de este enredo: ¿existe un núcleo duro del ser de tal naturaleza que algunas cosas que

12. Véase Umberto Eco, *Interpretation and Overinterpretation* (Cambridge: Cambridge University Press 1992).

decimos sobre él y para él no pueden y no deben ser tomadas como bien sostenidas (y si son dichas por poetas, dejarlos sostenerlas bien sólo en tanto que se refieren a un mundo posible pero no a un mundo de hechos reales)?

Como siempre, las metáforas son eficaces pero arriesgadas. Al hablar de un «núcleo duro» no pienso en algo tangible y sólido, como si hubiese un «meollo» que, mordiendo en el ser, pudiésemos revelar un día. De lo que estoy hablando no es de la Ley de las leyes. Más bien identifiquemos algunas *líneas de resistencia*, quizás móviles, vagabundas, que causan la evaluación del discurso, de tal modo que, incluso en ausencia de cualquier regla previa, se presenta, dentro del discurso, un fantasma, la insinuación de un anacoluto o el bloqueo de una afasia.

El que el ser establezca límites en el discurso a través del cual nos establecemos a nosotros mismos en su horizonte no es la negación de la actividad hermenéutica: más bien es la condición que debe satisfacer. Si tuviésemos que asumir que cualquier cosa puede ser dicha del ser, la aventura de cuestionar continuamente ya no tendría sentido. Sería suficiente con hablar sobre él al azar. El cuestionamiento continuo parece ser razonable y humano precisamente por que está asumido que hay un Límite.

A falta de algo mejor, tenemos la experiencia fundamental de un Límite del que el lenguaje puede decir pero más allá del cual se va apagando en el silencio; es la experiencia de la muerte.

Porque hablamos sobre el ser, sabiendo que hay al menos un límite («toda la gente es mortal»), podemos continuar preguntándonos si no habría otros. Aprendemos por experiencia que la naturaleza parece manifestar tendencias estables. No es necesario pensar leyes obscuras y complejas como la de la gravitación universal, sino en otras experiencias más simples e inmediatas como la salida y la puesta del sol, la gravedad, la existencia objetiva de las especies. Los universales bien pueden ser un producto de la imaginación y una dolencia del pensamiento, pero una vez que el perro y el gato han sido identificados como especies, aprendemos inmediatamente que si unimos un perro y otro perro, de ello nace otro perro, pero si unimos un perro y un gato, de ahí no nace nada —y además si naciese algo, no sería capaz de reproducirse. Esto no significa todavía que haya una cierta realidad (me gustaría decir «darwiniana») de géneros y especies. Sólo se pretende sugerir que *algo* resistente nos ha conducido a inventar

términos generales (cuya extensión siempre podemos revisar y corregir). La objeción de que un día alguna biotecnología pueda hacer obsoleta esta veta es inválida: el hecho de que cualquier infracción requeriría una tecnología (que por definición altera los límites naturales) significa que los límites naturales existen.

No hay nada que excluya que pueda ser un mundo en el que estos confines entre especies puedan no existir, en el que los confines sean otros o incluso inexistenes —es decir, un mundo en el que no hay géneros naturales y en el que el cruce de un camello con una locomotora pueda producir una raíz cuadrada. No obstante, si puedo pensar en un mundo posible en el cual sólo sean válidas las geometrías no-euclidianas, el único modo en que puedo pensar en una geometría no-euclidiana es establecer sus reglas y, en consecuencia, sus límites.

Mi idea de una serie de resistencias del ser surge de la semiótica, de la semiótica de Hjelmslev. Usamos signos para expresar un contenido, y este contenido está forjado y organizado de diferentes maneras en diferentes culturas (y lenguajes). ¿De qué esta hecho? De una cosa amorfa, amorfa antes de que el lenguaje hubiese llevado a cabo su vivisección de ella, que llamaremos el *continuum* del contenido, de todo lo que puede ser experimentado, dicho y pensado: el horizonte infinito, si usted quiere, de lo que es, ha sido y será, más allá de la necesidad y de la contingencia. Parecería que antes de que una cultura lo haya organizado lingüísticamente en la forma del contenido, este *continuum* es todo y nada y, en consecuencia, elude toda determinación. Sin embargo, alumnos y traductores siempre se han quedado perplejos por el hecho de que Hjelmslev lo llamase *mening*. En la traducción inglesa (que el autor firmó junto a su traductor),[13] *mening* se traduce como «significado», pero es evidente que este *mening* también significa «sentido».[14]

13. *Prolegomena of a Theory of Language* (Madison: Wisconsin University Press 1943).

14. Aquí hay una dificultad que no podemos obviar: el texto inglés juega con dos palabras «purport» y «sense», que en castellano se traducen de la misma manera: sentido. Dado que en la teoría ligüística de Hjelmslev el primero se refiere a un material bruto que cada lenguaje particular usa del modo que le es propio, me ha parecido mejor para solventar esta dificultad sin caer en la reiteración del término que nada añade, traducir el primero por «significado» y el segundo por «sentido», a sabiendas de que con ello se favorece la comprensión del lector profano en estas cuestiones a costa de perder en la precisión conceptual de la teoría lingüística a la que se alude [*N. del T.*].

Hjelmslev dice que expresiones diferentes como *jeg véd det ikke, no lo sé, je ne sais pas, naluvara* (así como expresiones como *piove, il pleut, llueve*) «tienen un factor en común, a saber, el significado, el pensamiento mismo» aun cuando este significado exista todavía como una masa amorfa y reciba una forma particular sólo en y a través de un lenguaje particular.

¿Qué significa decir que hay un «significado» antes de cualquier articulación sensata efectuada por el lenguaje? Si traducimos el *mening* de Hjelmslev como «sentido» debemos entender éste como *dirección* o *tendencia* (en muchos idiomas una calle de dirección única es una calle de *sentido único*). Esto significaría que en el magma del *continuum* hay líneas de resistencia y posibilidades de fluir como en la veta de madera o mármol, lo cual hace que sea más fácil cortarlo en una dirección que en otra.

Si el *continuum* tiene una veta, inesperada y misteriosa como pueda ser, entonces no podemos decir todo lo que queramos. El ser no puede ser comparable a una calle de dirección única, sino a una red de caminos libres multicarriles en los que uno puede viajar en más de una dirección; pero a pesar de esto, algunas carreteras sin embargo seguirán siendo callejones sin salida. Hay cosas que no pueden ser hechas (o dichas).

Decir que hay líneas de resistencia no significa todavía, como hubiese dicho Peirce, que haya leyes universales trabajando en la naturaleza. La hipótesis de leyes universales (o la hipótesis de una ley específica) sólo es una de las maneras en las que reaccionamos a la aparición de una resistencia. Afirmar que hay líneas de resistencia más bien significa que nuestro lenguaje no construye el ser *ex novo*: lo inquiere, en cierto sentido siempre está encontrando algo *ya dado* (aún cuando el ser ya dado no significa estar ya terminado y completo). Incluso si el ser estuviese apolillado, siempre habría una tela cuya urdimbre y cuyo tejido, confundida con los infinitos agujeros que se la han comido, todavía subsistiría de alguna forma pertinaz.

Este *ya dado* es de hecho lo que hemos llamado las líneas de resistencia. La aparición de estas resistencias es lo más cercano que puede encontrarse, antes de cualquier filosofía o teología primeras, a la idea de Dios o de Ley. Ciertamente es un Dios que se manifiesta (si se manifiesta y cuando lo haga) como pura Negatividad, como puro Límite, puro «No», del que el lenguaje no puede o no debe hablar. En este sentido es algo muy diferente

del Dios de las religiones reveladas, o asume sólo sus rasgos más severos, aquéllos del exclusivo Señor de la Interdicción, incapaz de decir algo como «creced y multiplicaos», sino sólo resuelto a repetir «no debéis comer de este árbol».

Obviamente, afirmar que el ser dice no es otra metáfora. De hecho el Ser dice no en el mismo sentido en que una tortuga diría no si le pedimos que vuele. No es que la tortuga se dé cuenta de que *no puede* volar. Es el pájaro el que vuela, a su manera, sabe que puede volar, y no concibe que no sea capaz de volar. La tortuga avanza por su camino terrestre, positivamente, y no conoce la condición de no ser una tortuga. Somos nosotros, dado que la mente puede ofrecernos representaciones imaginarias de mundos imposibles, quienes pedimos a las cosas que sean lo que no son, y cuando siguen siendo lo que son, pensamos que nos están diciendo que no y poniéndonos límites. Somos nosotros los que pensamos que nuestra pierna (en su articulación de la rodilla) puede describir algunos ángulos, desde ciento ochenta hasta los cuarenta y cinco grados, pero *no puede* trazar un ángulo de trescientos sesenta grados. La pierna —por muy poco que pueda decirse de una pierna que se «conoce»— no es consciente de cualquier límite, y sólo sabe de sus posibilidades. Para nosotros, a quienes caprichosamente nos gustaría seguir viviendo, la muerte misma aparece como un límite, pero para el organismo llega cuando las cosas van exactamente como deben.

El Ser nunca nos dice que no. Simplemente, enfrentado con una pregunta exigente por nuestra parte, no nos da la respuesta que hubiésemos deseado. Pero el límite está en nuestro deseo, en nuestro tratar de alcanzar la libertad absoluta.

Lo que acabo de decir sobre el mundo o sobre el ser en general puede ser dicho por mayores razones de los textos que producimos o interpretamos después de que otros los hayan producido. Y así, la multiplicidad abierta de nuestras interpretaciones siempre está confrontada con la solidez de lo *ya dado* y de lo *ya dicho*. Nuestra libertad juega dentro de este límite.

Frente al límite de lo *ya dado* oponemos la fuerza de un *pensamiento conjetural*. Si Vattimo dice que su «debilidad» es una metáfora para la asunción de que cualquier conocimiento sólo puede ser conjetural, entonces (al menos en este punto) podemos estar de acuerdo.

3

RACIONALISMO MORAL MODERNO

Charles Taylor

Hay un modo de pensar en la filosofía moral moderna que quizás es más evidente en la filosofía analítica en el mundo anglosajón, pero también influyente en otros lugares. La filosofía analítica tiene un montón de cualidades. Pero una de sus desventajas es una tendencia a la estrechez en lo tocante a ciertas cuestiones. Y uno de los lugares más señalados de esta estrechez es la filosofía moral.

La estrechez atañe a más cosas que sólo al ámbito de las doctrinas consideradas, aunque también consiste en eso. Pero de manera más fundamental, ha restringido el ámbito de las preguntas que parece sensato hacer. Al final, ha restringido nuestra comprensión de lo que es la moralidad.

He intentado sintetizar este último punto diciendo que la filosofía moral anglosajona ha tendido a ver la moralidad como algo relacionado con preguntas que debemos hacer y concluir o excluir preguntas sobre qué es bueno ser y qué es bueno amar. El foco se centra sobre la acción obligatoria, lo que significa que se aparta de preguntas en las que el asunto no es realmente la obligación, así como de aquellas en las que lo que tenemos que sopesar no son sólo acciones sino modos de vida o modos de ser.

Otra forma conveniente de proponer este punto es que esta filosofía tiende a limitarse a lo correcto a expensas de lo bueno. Si las cuestiones de la vida buena estuviesen permitidas, independientemente de la cuestión de qué es lo correcto, serían vistas como una segunda zona de consideración práctica, careciendo de la urgencia y de la alta prioridad de lo moral. (Habermas

formuló esta prioridad, lo que muestra que este carácter filosófico ha ido más allá del mundo anglosajón.)

Desde dentro de esta perspectiva estrecha, podría parecer que la filosofía moral tiene dos tareas intelectuales principales: 1) intentar elaborar exactamente qué consideraciones son las que nos dicen qué acción es la correcta; 2) intentar mostrar que éstas son las consideraciones correctas contra otros candidatos rivales.

La tarea 1 tiene un lugar porque nuestro sentido de lo que es correcto comienza difuso y poderoso, con intuiciones fuertes pero confusas; está necesitando clarificación. La tarea 2 es el ejercicio de encontrar.

No es sorprendente que dentro de este clima filosófico, los dos contendientes principales fuesen el utilitarismo y Kant. Para algunos escritores, el debate filosófico principal parece darse entre estas dos perspectivas. Rawls, en cierto sentido inspirado por Kant, parece asumir en su original *Teoría de la Justicia* que el rival que tiene que derrotar era el utilitarismo. El resto del universo filosófico fue desestimado.

Creo que todo este estilo de pensamiento ofrece un ejemplo paradigmático del tipo de superabundancia de racionalismo que Gianni Vattimo ha venido criticando tan efectivamente como una característica de nuestro mundo. Antes de nada, representa un asombroso estrechamiento de la visión de la ética a la luz incluso de la tradición occidental. Esto ha sido tratado por un buen número de críticos en años recientes. Bernard Williams, por ejemplo, señala el llamativo contraste entre los antiguos, cuyo punto de partida era la cuestión de la vida buena para el ser humano, y que derivaba lo que hay que hacer en cualquier situación dada de su definición de una vida tal que merezca la pena, y muchos de nuestros contemporáneos quienes saltan directamente a la pregunta sobre qué debemos hacer como si esta fuese un área autosuficiente.[1]

Se podría ir más allá de esto y decir que los antiguos consideraron central el asunto de la motivación moral. Platón, en *La República*, por ejemplo, responde a la pregunta por la justicia (que incluye cómo tenemos que actuar) retrotrayéndonos a la cuestión del deseo correcto o motivación. La pregunta crucial es

---

1. Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press 1986).

qué amamos, en el sentido del *philein*, si la razón, las Ideas, el verdadero orden de las cosas, por un lado; o nuestros deseos y las apariencias por el otro (o incluso, como una tercera posibilidad, si nos movemos primordialmente para afirmarnos, para ser los «ganadores», los líderes, aquellos que merecen gloria y honor: los llamados *philonikoi*).[2]

Desde el modo correcto de *philein* podemos identificar qué es lo correcto que debemos hacer, y no de otra manera. Pero todo el procedimiento del racionalismo moral moderno asume lo contrario: podemos establecer los «principios» mediante los cuales podemos seleccionar la acción correcta sin referencia al tipo de motivación que puede ser suficiente para llevarla a cabo. Podemos inquirir cómo crear la motivación adecuada por nuestros estándares morales previamente identificados, como hace por ejemplo Jonathan Glover de un modo muy interesante y a menudo conmovedor en su *Humanidad* sin ninguna insinuación de que el argumento puede tener que proceder en la otra dirección.[3]

Se podría argüir que el tipo de comprensión que emerge del Nuevo Testamento se asemeja en este punto más a Platón que a la del racionalismo moderno. El samaritano alcanza a ver que debe rescatar al herido debido a que es movido de una cierta manera. «Tiene compasión de él» (Lc 10, 33). Es una forma de ser movido que el Nuevo Testamento identifica muy poco platónicamente como un sentimiento corporal: la palabra *splangnizesthai* nos dice qué sientes en tus tripas. El samaritano sigue a sus tripas antes que un principio abstracto, algo así como «ayuda a la gente sin tener en cuenta su pertenencia étnica o religiosa».[4]

Esto muestra la pertinencia de una observación que frecuentemente ha hecho Vattimo. Cuando oímos decir a Aristóteles que prefiere la verdad sobre sus amigos y así critica lo que dicen los platónicos,[5] tendemos a asentir con aprobación: con seguridad, sus prioridades son correctas aun cuando podamos no estar de acuerdo en este caso. Pero Vattimo insiste en que aquí hay planteada una pregunta. Asumimos que la verdad ética debe triunfar sobre nuestra *philia* por nuestros amigos. Pero, ¿qué pasaría si

2. Platón, *República* 9.581C.
3. Jonathan Glover, *Humanity* (Nueva York: Yale University Press 1999).
4. Véase Ivan Ilich, *The Corruption of Christianity* (Toronto: Anansi 2005).
5. Aristóteles, *Ética Nicomaquea* 1, 6.

lo mejor que merece el nombre de verdad moral surge sólo en un cierto tipo de *philein*? En este caso, el discurso sobre el triunfo sería absurdo y estaría equivocado. El hecho de que todos nosotros asintamos con nuestras cabezas cuando leemos este pasaje de la *Ética* muestra sólo que estamos metidos tan profundamente en un modelo racionalista que esta posibilidad contraria ni siquiera se nos ocurre.

En los últimos años, en la filosofía analítica se ha dado un movimiento en contra. En cierta medida, es la venganza de Nietzsche (Bernard Williams es importante aquí). En otro sentido, refleja el regreso de Aristóteles. En ambos casos, pretende restablecer la visión más amplia. Un modo de plantear esto es introducir la distinción concertada según la cual «moralidad» se usa para el dominio más estrecho relacionado con acciones obligatorias y «ética» para el dominio más amplio en el que se incluyen los temas relaciones con lo que es una vida buena o digna de ser vivida. La influencia de Nietzsche está dejándose sentir aquí, pero el uso de los términos no significa que tengamos que rechazar la «moralidad»; puede verse como una parte legítima del amplio dominio de la ética. Lo que ya no puede ser para los usuarios de esos términos es la totalidad o el ámbito serio de lo práctico en última instancia, triunfando sobre todos los demás.

Quisiera llevar el debate un poco más allá de este punto. Para comenzar, quiero articular alguna de las razones del éxito del racionalismo moral moderno. Las enfrentaré con alguna de las objeciones que han sido planteadas. Habrá aquí dos líneas principales de argumentación (en la sección siguiente). Y volveré (en la sección siguiente) sobre una tercera, que tiene que ver con la incapacidad de este racionalismo para entender algo de los dilemas morales. Finalmente, intentaré resumir la debilidad completa de las morales racionalistas contemporáneas (en la última sección).

En primer lugar, debemos entender lo que ha pasado en el enfoque estrecho de la moralidad. En él convergen dos órdenes importantes de razones para fortalecerlo: uno es moral, el otro epistemológico.

Todavía puede percibirse la fuerza de las razones morales en la retórica de los filósofos contemporáneos. Objetar a un utilitarista que alguien puede anteponer legítimamente, digamos, la propia integridad a la obligación de hacer aquello que cuenta con las consecuencias de mayor utilidad y alguien puede repli-

car que somos auto-indulgentes, realmente nada resueltos en lo que se refiere a la felicidad humana, tal como deberíamos serlo. Podemos ver aquí, en forma secularizada, las huellas de los orígenes cristianos de esta filosofía. Si la ética aristotélica comienza con la pregunta sobre lo que constituye una vida buena y digna de ser vivida y luego alcanza la cuestión de qué debo a los otros dentro de este marco, se ha asemejado a cierto carácter cristiano, presente en todas las edades pero de manera particularmente fuerte durante la reforma y el primer período moderno, pues las peticiones de caridad son incondicionales y anulan aquellas otras de plenitud. No se concentran sobre la propia condición sino sobre la benevolencia práctica.

Este carácter se vio fortalecido por la revolución cultural que he llamado la afirmación de la vida ordinaria, que destronó las supuestamente más altas actividades de contemplación y vida ciudadana, y puso el centro de gravedad en la bondad en la vida ordinaria, en la producción y en la familia. Pertenece a esta perspectiva espiritual el que nuestra primera preocupación deba ser aumentar la vida, mitigar el sufrimiento, fomentar la prosperidad. Preocupación, sobre todo, por la plenitud de la vida que huele a orgullo, a ensimismamiento. Y más allá de eso, era intrínsecamente no igualitaria, pues las actividades «más altas» aducidas sólo podían ser llevadas a cabo por una élite minoritaria, mientras que conducir correctamente la propia vida cotidiana estaba abierto a todo el mundo.

Hay un carácter moral para el cual parece obvio que nuestra preocupación mayor deban ser nuestras relaciones con los otros, en justicia y benevolencia, y estas relaciones deben estar en un nivel de igualdad. Se puede enfatizar más la justicia (los kantianos) o la benevolencia (los utilitaristas), pero hay una perspectiva compartida que es hostil a la primacía antigua de la ética y que nos saca con fuerza del la definición estrecha de la moral.

El segundo motivo es epistemológico. Tiene que ver con las exigencias de una razón aséptica. Me refiero aquí a la razón auto-observante, discurriendo que puede volverse sobre sus propios procedimientos y examinarlos para lograr mayor precisión y fiabilidad. Podemos escudriñar estos procedimientos en cualquier grado de claridad, incluso hasta lo innegablemente vinculante. Ésta es la gran contribución de Descartes, que él expresó en términos de *les idées claires et distinctes.*

Esto es opuesto a usos de razón que intentan conseguir un buen agarre en algún ámbito: análogos de percepción, pero también discerniendo las cualidades de una pieza de música, siendo capaces de decir qué está haciendo la gente, cómo se posicionan sobre el tema y sobre ti, etcétera. No tendemos a llamar a esto «razón», pero tiene analogías con el «to logistikon» de Platón.

La razón aséptica significa que dejamos de confiar en nuestro sentido comprometido, en nuestra familiaridad con cierto ámbito, y adoptamos un giro reflexivo derivando un método, porque los métodos implican procedimiento. El sentido de libertad y de poder camina con esta parte de la motivación. Esto nos invita a conectar con la primacía de la razón instrumental.

En esta perspectiva, la posibilidad de un criterio simple es muy emocionante. Al final, las intuiciones confusas del sentido común pueden ser reducidas a claridad. Es más, las decisiones inconmensurables y por lo tanto difíciles pueden ser resueltas. El utilitarismo satisface ambas exigencias de rigor y homogeneidad y también se adecua bien con la postura aséptica de la razón instrumental. Piénsese en la retórica auto-representación de la razón aséptica, osando retirar las jerarquías sagradas de la totalidad, apartándose de ellas y evaluándolas a la luz de cuánto bien hacen. Y este bien puede ser medido con claridad. Aquí, claridad, rigor, asepsia y filantropía se juntan.

Pero el kantismo también es merecedor de una acusación de ser riguroso y homogéneo. Considérese esta faceta del fenómeno Rawls: gente convencida casi hasta el delirio por la idea de que pueden usar semejante razonamiento riguroso —también la teoría de la elección racional— en ética. (Debemos recordar hasta qué punto la primera discusión sobre *Una teoría de la justicia* se concentró en la deducción del principio del *maximin* que supuestamente guiaría a los contratantes a decidir los principios de justicia tas el velo de la ignorancia.)

Así pues, tenemos este complejo de motivaciones situado detrás de la moralidad: la primacía de la justicia-benevolencia con la igualdad, por un lado, y por el otro la razón aséptica, el rigor, la claridad.

Aristóteles había ofrecido la crítica más contundente de esta idea de rigor en su explicación de la razón práctica (*phronêsis*).[6]

---

6. *Ibíd.*, libro 6.

Podemos reconstruir el argumento del siguiente modo: percibimos o intuimos que algo es correcto. Esto no es diferente, en ningún aspecto crucial, de nuestro percibir que algo es el caso. La percepción es posible sólo contra un trasfondo de totalidad. El trasfondo es una comprensión que tenemos sobre las cosas, que puede ser articulado en cierto grado, pero que permanece inarticulado en buena parte, y cuya articulación sería una tarea sin fin. No podemos dar una lista exhaustiva de criterios en ningún caso debido a este papel del trasfondo.[7]

Esto no supone decir que la articulación no ayude. Podemos ver que a menudo lo hace. Así alguien nos advierte de parte de lo que nos hace decir que el gato está sobre la estera; o más en serio, qué hacemos cuando seguimos signos; o todavía más en serio, cómo reconocemos que éste es el comienzo de la recapitulación en un movimiento de la forma sonata. Pero el basarse mismo en factores articulados se apoya en el fondo de nuestro entendimiento, de modo que en ciertos casos podemos ver que no son relevantes o que lo son de una manera diferente.

Alguien me advierte de los trucos retóricos que están usando mis colegas: «Alguien está de acuerdo en que...». «Ha quedado aclarado que...». Pero no debo huir y asumir que cada vez que estas palabras son pronunciadas se está intentando este tipo de truco, como cuando un programa de ordenador puede imprimir nuestro «RT» mientras está procesando el expediente académico. ¿Y si la gente incorpora esta complejidad y pronuncia estas palabras semi-irónicamente? ¿Y si surge una cultura en la que todo el mundo está de acuerdo en X?

Lo mismo pasa viendo que algo es lo correcto que hay que hacer. Podemos ayudarnos de algunas articulaciones, pero nunca se podrá remplazar el juicio por algún método algorítmico. Puede ayudar mucho saber que lo que es correcto con esta acción es, por ejemplo, que muestra auténtica generosidad con quien la necesita. Pero, ¿cuáles son los límites de la necesidad y, en cada caso, cómo se cuantifica la auténtica generosidad?

¿Qué es el entendimiento moral? En buen grado, es un tipo de saber hacer, como el tacto; por ejemplo, saber cómo tratar a

---

7. John Searle, «Literal Meaning»; Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell 1953) y *On Certainty* (Oxford: Blackwell 1977).

alguien con simpatía y consideración.[8] Hay mucho entendimiento moral en el nivel del *habitus* de Bourdieu.[9] Y si usted no posee algunas capacidades en uno y otro de estos modos de saber hacer, usted no será capaz de hacer lo correcto en ciertas circunstancias: por ejemplo, si carece del tacto de la simpatía que acabo de mencionar.

Pero supone algo más que el saber hacer, el análogo de lo suave, la inarticulada representación experta. La vida moral es también objeto de articulaciones por todas partes. Esto adopta varias formas. Algo de la vida moral está expuesta en normas explícitas que, por supuesto, cada una supone su saber hacer si tienen que ser obedecidas. Pero también hay otras formas de articulación en un sentido amplio del término. Nuestra conciencia moral se alimenta de modelos y paradigmas: ciertas personas ejemplares, o historias (como la parábola del Buen Samaritano). Esto nos inspira así como nos ayuda a definir qué es lo bueno. Y luego están los diversos intentos de definir lo bueno que algunas veces ofrece la filosofía. Pero esto presupone y no podría remplazar el *habitus* y el tacto moral.

Esto parece condenar el proyecto de concebir un criterio único y explícito (o incluso una pluralidad de ellos), a partir del cual se pudieran derivar todas y sólo las acciones correctas —el cálculo utilitarista de las diferentes formulaciones del Imperativo categórico. Porque a la luz de lo dicho arriba parecería que conocer lo correcto (o lo mejor) que hay que hacer puede ser raramente, si lo es, una cuestión de aplicar un criterio explícito.

Los juicios «phronêticos» a menudo suponen valoraciones de importancia. ¿Qué se necesita? en el caso de arriba? Tomar esto en cuenta hace que resulte altamente inverosímil el tipo de jerarquía clara supuesta por las morales de condición única, en las que la justicia-benevolencia está en un plano diferente del de la plenitud de la vida buena. Suponga que estoy de acuerdo en cierto sentido con que hay algo excepcionalmente importante en ayudar a los otros; suponga que creo que debo estar preparado para sacrificarme. Todavía no puedo asumir que donde hay una

---

8. Cf. Patricia Benner, *From Novice to Expert* (Addison-Wesley 1984) y Hubert Dreyfus y Stuart Dreyfus, *Mind over Machine* (Nueva York: Free Press 1986).

9. Pierre Bourdieu, *Le sens practique*. He desarrollado más ampliamente este punto en «Para seguir una regla».

cuestión de ayuda y también una de auto-realización y ambas consideraciones tiran en direcciones opuestas, debo dar prioridad a la de ayuda. Suponga que la necesidad del otro es relativamente trivial y que la realización en cuestión es central. No tiraré por la ventana mi carrera de pianista de concierto para recaudar diez dólares extra para Oxfam.

Las morales de condición única nos ofrecen un ámbito homogéneo y calculable de consideraciones morales. Esto, a sus protagonistas, les parece correcto, *a*) porque la exaltación de la justicia-benevolencia sobre los temas de realización y vida buena simplifica el ámbito de lo moral, y *b*) porque la calculabilidad casa con los modelos dominantes de razón aséptica.

Ahora hay una razón para pensar que *b* no es un argumento convincente sino más bien una *explicación* cultural para la popularidad de las teorías de condición única. El principio *a* es cuestionable, aunque se puede encontrar convincente en cierta manera; pero incluso así, no es un buen motivo para mantener las morales de condición única, porque aun cuando las admitas, todavía no podrás sencillamente poner *todas* las cosas que hacer con justicia-benevolencia en una categoría única, para ser decididas sin referencia a ninguna consideración externa. A lo sumo puedes decir que este tipo de consideraciones siempre tiene prioridad, como dice Kant con su imperativo categórico, porque esto sería para excluir todos los problemas de importancia y poner las exigencias más triviales de justicia-benevolencia sobre las más importantes de realización.

El principio *a* es un sentido que puede darse al lema «lo correcto tiene prioridad sobre lo bueno». Y las analogías y las relaciones estrechas surgen en la teoría política. Así, por ejemplo, consolidamos derechos y decimos que proteger estos derechos tiene prioridad sobre cualquiera otra consideración, como por ejemplo, el bien común, la felicidad, etc. Con esta consolidación se persigue un proyecto con el que estaríamos todos de acuerdo. Esto es, no debe haber ningún menoscabo en derechos esenciales para lograr simples ventajas. Nadie debiera condenar a una persona inocente o torturar a alguien o privar a la gente del derecho a expresar sus opiniones sólo porque el GNP subiría o la mayoría de la gente tendría una vida más satisfactoria o estaría más segura. Pero estas previsiones tienen que ser aplicadas con un sentido de cómo distinguir lo importante de lo trivial. Uno de

los casos peleados bajo el fuero canadiense de 1982, que ganó en primera instancia, fue el de un hombre que, basado en la protección foral del derecho a la libertad, objetó a la ley de Alberta que exige llevar puesto el cinturón de seguridad.

Pero hay también otras razones para adoptar morales de condición única. O más bien, los dos grandes ámbitos, el epistémico y el moral, se refractan de muchas maneras. Aquí expongo algunas de ellas.

Principio *c*: estas morales tratan de problemas de imparcialidad y justicia entre la gente. Y estos problemas a mucha gente les parecen más claros, más capaces de satisfacer y de aportar una solución indiscutible que los asuntos de la plenitud y de la vida buena. Estos últimos temas parecen permitir una proliferación indefinida de de soluciones posibles, mientras que los asuntos de justicia parecen exigir soluciones claras y distintas. Cualquiera puede fantasear sobre plenitudes posibles: puedo decidir que debo pasar mi vida como Simón el Estilita en lo alto de una columna. ¿Está usted seguro de que puede decirme que me equivoco? Pero puedo decidir sin más que necesito su coche, lo que hace que eso sea correcto.

Si hay o no algo en absoluto para esto, es lo que la gente piensa con toda claridad. Nadie piensa que Rawls estuviese fuera de sus casillas para intentar decidir entre principios diferentes de justicia con la ayuda de la teoría de la elección racional. (O quizás, más correctamente, algunos de nosotros pensamos que estaba fuera de sí, pero éramos una minoría selecta, como mostró el *boom* Rawls.) Pero la gente se hubiese asombrado si hubiese propuesto fijar de este modo asuntos relativos a la vida buena.

La cultura occidental moderna ha hecho que sean centrales las cuestiones de epistemología, y esto ha generado cierto escepticismo sobre la moral. Pero el sentido escéptico se ocupa de forma desigual de diferentes consideraciones. Los problemas relativos a la vida buena se declaran insolubles con mayor facilidad que los relativos a la justicia.

Principio *d*: otra razón para distinguir la justicia de la vida buena radica en nuestro respeto por la libertad de la gente, que también es un bien central de la moderna cultura occidental. Determinar lo que constituye la vida buena implica ser capaz de decirle a la gente que se equivoca cuando proponen un modelo distinto para ellos mismos. Esto es parte de la desconfianza de

Aristóteles entre los modernos. Él nos dice que una cierta forma de vida es la verdaderamente humana. Eso significa declarar que la gente que vive otras formas de vida están equivocados. Se piensa que un respeto real de su autonomía exige declarase agnóstico sobre ese punto, permitiéndoles el espacio necesario para diseñar sus propias vidas sin perder el respeto e incluso el apoyo de sus compañeros.

Pero está claro que esta cortesía puede extenderse a cuestiones de justicia, como mostraba más arriba mi necesidad de usar su coche. Las restricciones morales intervienen allí donde tenemos que dirigir el tráfico entre personas intentando completar planes de vida y dar a todo el mundo una oportunidad, pero no deben intervenir dentro del itinerario de ningún agente, o eso es lo que tendemos a pensar. Así que una moral que muestre respeto por la libertad (en sí misma una cuestión de justicia), hará una aguda distinción entre cuestiones de justicia y aquellas otras de la vida buena, y moralizará las primeras y dejará las segundas sin regular. Y así generamos las morales de condición-única en lo tocante a la justicia-benevolencia.

Con claridad, *d* está en una relación de apoyo mutuo con *c*.

Principio *e*: hay una variante de *d* que vuelve como un principio de teoría política. Alguien puede negar que *c* sea un principio ético, pensando que hay verdades universales sobre la vida buena, que alguna gente está equivocada y viven vidas de mal gusto y deleznables, y que perfectamente gozamos de la libertad suficiente para decírselo, pero no obstante, el mantenimiento de esa sociedad política debe dar a todo el mundo el espacio para desarrollarse a su modo y, además, esa sociedad no debiera apoyar una u otra visión de la vida buena. Dworkin mantiene algo así.[10] Ésta es una transposición política de una moral de condición única. Es una definición básica de la sociedad liberal para algunos, pero no exige que esta gente sostenga una moral de condición simple.

Siguiendo con la teoría moral (por tanto dejando a un lado *e*), no me parece que *c* o *d* hagan algo por que las morales de condición única resulten más plausibles. Es más, *d* me hace pensar que es incoherente. Si hay una cuestión real en que sea la

10. Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge: Harvard University Press 1978).

vida buena para x —y, ¿por qué habría ahí una razón para tomarse en serio sus decisiones sobre ello si no lo fuese?—, entonces, ¿por qué podría equivocarse?

Pero estas razones ayudan a explicar algo más sobre estas teorías: su delgadez. Tienen una visión estrecha de lo que es la moral como una dimensión de la vida humana.

Vamos a tocar este asunto volviendo a la pregunta sobre qué supone ser un agente moral. Probablemente, todo el mundo estará de acuerdo: un agente moral es sensible con, respondiendo a ciertas consideraciones, los que nosotros tenemos por morales, o un agente moral es capaz de responder a estas consideraciones. En dialecto heideggeriano: el agente tiene significados morales en su mundo.

Entonces, ¿qué es tener esos significados? Mucha filosofía moral anglosajona se concentra en los agentes que tienen un sentido según el cual tienen que hacer ciertas cosas. El centro está sobre lo que están obligados a hacer. El interés intelectual se concentra en aclarar qué cosas, de las que estamos obligados a hacer, tenemos en común. Una teoría dice que todas ellas suponen maximizar la felicidad humana; otra que todas ellas no suponen nuestro no actuar basados en máximas que no sean universalizables. Otra forma de proponer esta meta: la filosofía, aquí, está buscando una manera de derivar nuestras obligaciones, un test mediante el cual podamos ver lo que moralmente estamos obligados a hacer.

Pero la ética implica más de lo que estamos obligados a hacer. También supone lo que es bueno ser. Esto está claro cuando pensamos en otras consideraciones distintas de aquellas que emanan de nuestras obligaciones para con los otros, asuntos de la vida buena y de la plenitud humana. Pero esta otra dimensión está ahí incluso cuando hablamos de nuestras obligaciones para con los otros.

El sentido de que tal o cual es una acción a la que estamos obligados por justicia no puede ser separado de un sentido de que ser justo es un buen modo de ser. Si tuviéramos el primero sin una pista del segundo, estaríamos tratando con una compulsión, como la necesidad neurótica de lavarse las manos o de sacar la piedra del camino. Una obligación moral se encuentra en tanto que moral porque es parte de un sentido más amplio que incluye la bondad, quizás la nobleza o la admirabilidad, de ser alguien que vive de acuerdo con ellas.

La obligación de hacer y la bondad de ser son dos facetas, como lo eran, del mismo sentido. Cada totalidad sin la otra sería algo muy diferente de nuestro sentido moral: una mera compulsión, por un lado, un sentido indiferente de la superioridad de un modo sobre otro, por otro lado, comparable con mi apreciación estética del cúmulo sobre el nimbo, sin plantearme ninguna exigencia sobre mí mismo como agente.

La filosofía contemporánea ha explorado una de estas facetas con amplitud, pero no dice casi nada sobre la otra. Pero esto también puede ser articulado; se puede decir algo más sobre la bondad de diferentes modos de ser. La teoría filosófica tradicional ha explorado esto en el lenguaje de la virtud. Pero incluso más importante para nuestra conciencia moral ha sido el retrato de la vida buena o mala en figuras o historias ejemplares. Nuestra comprensión moral quedaría tullida si nos viésemos sin esto. La teología moral cristiana sin el Evangelio sería todavía un asunto más raro de lo que es. No obstante, todo este ámbito de la articulación de lo bueno, sea o no filosófico o narrativo, ha sido relativamente negado en la filosofía moral anglosajona. ¿Por qué?

Una respuesta pudiera ser la razón realista de que no necesitamos explorar esto para saber qué hacer. La filosofía nos ayudaría a clarificar la obligación. Así, descubrir lo que realmente hace que una acción sea obligatoria es su fomentar la felicidad general; algo que es realmente útil. Estar más articulado sobre el tipo de buena persona que eres cuando haces cosas no añade nada. Es una forma de auto-indulgencia.

Pero en realidad, esto no nos pone de pie. A menudo necesitamos tener claros los bienes implicados para deliberar bien. Tomemos el ámbito favorecido por la moral de condición única misma: justicia-benevolencia. Hay una tensión interna que puede aparecer aquí entre los dos términos. Puede aparecer el siguiente problema: ¿cuándo debemos anular la justicia en nombre de la benevolencia? ¿Debemos anularla en absoluto? Considerado tradicionalmente, este es el problema de justicia frente a misericordia. Para responder a estas preguntas podemos encontrarnos a nosotros mismos mirando a qué tipo de bien es ser una persona justa y cuál es ser benevolente. Estaríamos pensando en cómo colocar estas dos virtudes en nuestras vidas. *A fortiori*, cuando hay un asunto en el que pensar cómo combinar justicia-benevolencia y las virtudes de plenitud o de la vida buena. La creen-

cia de que toda la deliberación moral que necesitamos puede estar afectada por un cálculo de acciones obligatorias es otra ilusión de las erróneas morales de condición única, y sólo tiene sentido bajo la condición de que su ámbito homogéneo agote la moral. El pensamiento ético, usando este término para el ámbito más amplio, en algunas ocasiones exige también deliberación sobre lo que es bueno ser para determinar qué hacer en ciertas circunstancias.

Un ejemplo derivado de Bernard Williams: el itinerario de acción de consecuencias más útiles choca con lo que exigiría mi integridad. Soy un ministro de agricultura en la coalición de gobierno de comunistas y verdes. También soy el líder del partido verde. A mi pesar, estoy convencido de que el itinerario de acción que realmente es el menos malo en esta situación es talar una sección de selva. Pero le pido al presidente del gobierno que me releve de mi cartera. Que sea otro quien lo haga. Decidir esto supone sopesar no sólo las acciones y sus consecuencias, sino también cualidades de ser, esto es, evaluar la acción también por cómo casa con la totalidad de una vida constituida no sólo por otras acciones sino también por sentimientos, compromisos, solidaridades, etc. El mismo orden de consideraciones está en juego si usted piensa que aquí estoy cuidando mi imagen y debo asumir la responsabilidad de lo que debe ser hecho. En ambos casos, necesito aclarar lo que es bueno y lo importante que eso es en relación con las otras consideraciones en juego.

Esto nos lleva a la cuestión de los dilemas morales. Las morales de condición única por su propia naturaleza tienen problemas para hacer justicia a estos dilemas. Se supone que el criterio único, por su propia naturaleza, los pone en orden: usted hace aquello cuyas consecuencias tienen mayor utilidad, o usted evita actuar de acuerdo con una máxima no universalizable. Esto debería terminar la cuestión y dejar poco margen a la angustia de lo que se ha llamado «remordimiento moral».

Pero en nuestra realidad las cosas son diferentes. Perseguimos una pluralidad de bienes. Estos bienes pueden entrar en conflicto en ciertas circunstancias: libertad e igualdad, justicia y misericordia, justicia conmutativa y reciprocidad,[11] éxito eficiente

11. El autor emplea el término *comity*, de claras connotaciones jurídicas, y que puede traducirse por cortesía, reconocimiento amistoso, o reciprocidad.

y comprensión compasiva, conseguir cosas burocráticamente (demandando categorías, reglas) y tratar a todo el mundo como una persona única, etc.

No sólo hacer esto crea dilemas, sino que además, las situaciones dilemáticas difieren de forma impredecible. Esto intensifica la necesidad de *phronêsis*. Necesitamos tener un sentido de los dos bienes en conflicto en cualquier situación, y del peso de cada una de las exigencias contrarias en relación con su propia especie. Si una tiene realmente peso específico y la otra es relativamente trivial, sabemos hacia qué lado inclinarnos.

Así, ejemplos distintos del «mismo» dilema piden soluciones diferentes. Pero hay más. Está en la naturaleza de los dilemas que incluso en un caso concreto pueden admitir más de una solución. Es decir, el «mismo» dilema, definido por los bienes en conflicto, y en este caso concreto, puede admitir más de una solución, como las ecuaciones al cuadrado con dos incógnitas. ¿Por qué?

Porque no sólo estamos tratando con bienes (justicia y misericordia, libertad e igualdad), sino también con las reclamaciones de cierta gente, ciertos agentes. Cómo eligen o cómo pueden ser inducidos a tratar sus propias reclamaciones puede tener un efecto funesto en el resultado. Alguien ha sufrido un error histórico; la justicia comunicativa exige compensación. Pero hay otras consideraciones. Lo que puede ser considerado como compensación total si atendemos sólo a la naturaleza del error tendrá otros efectos que pueden dañar a dos partes que, o bien son inocentes o bien cuya culpa no es total. Esto es obviamente lo que surge en casos de compensación histórica: por ejemplo, con pagos compensatorios a las víctimas históricas o en casos de transición de un régimen despótico explotador a uno más abierto, democrático e igualitario. En este último caso, tenemos también que considerar los efectos de las compensaciones totales sobre la existencia futura de los descendientes de los explotadores y explotados en el nuevo régimen.

Ahora bien, una solución «correcta» puede ser una compensación global a las víctimas en un contexto en el que dos partes permanecen bloqueadas en el conflicto, guardando las distancias. Pero

Dadas las connotaciones éticas del presente trabajo, hemos optado por esta última posibilidad que entendemos cuadra mejor con el sentido del conjunto del texto [*N. del T.*].

si pueden ponerse de acuerdo, pueden hablar, motivarse para intentar encontrar una buena base futura para su existencia común, entonces puede surgir una «compensación» o solución bien diferente. Vienen a la memoria casos de justicia transicional contemporánea, como la Comisión de Verdad y Reconciliación de Sudáfrica. Por supuesto, sobre esto aparecen grandes preguntas: las víctimas, ¿están realmente de acuerdo? ¿Quiénes fueron exactamente las víctimas? ¿Se les apresuró, forzó, empujó, para hacer demasiadas concesiones?, etc. Pero la idea básica tras este tipo de procedimientos era conseguir que las víctimas formales aceptasen que podían tener un máximo de una especie de cierre o clausura (la verdad de lo que ocurrió) al precio de renunciar a que, con toda legitimidad, podrían reclamar de otro modo: castigo para los autores, ojo por ojo. El propósito era encontrar una «compensación» que permitiera también una reconciliación y por tanto el poder vivir juntos en un nuevo equilibrio.

El asunto importante aquí es lo siguiente: una razón por la que los dilemas admiten más de una solución es que con frecuencia hay conflicto entre los reclamantes, y estos conflictos pueden ser vistos o interpretados de forma distinta por los involucrados. Pero además, moviendo las interpretaciones en una cierta dirección, el mismo dilema puede ser resuelto de un modo menos costoso para ambos bienes. Esto es, una solución puede ser la única correcta aquí, porque las partes permanecen rígidamente hostiles y opuestas una a otra, insistiendo en sus plenos «derechos». Como resultado, la «indemnización» a la víctima es en un sentido, mayor, por tanto, hiere más al autor, pero la hostilidad resultante también priva a las víctimas y a sus sucesores de los bienes de reciprocidad y colaboración. Y contra esto, la operación de un TRC puede situarnos en una nueva situación en la que la cuestión no es una suma cero total. Puede ocasionar, en relación con la primera situación de total hostilidad, un movimiento en el que todos salen ganando.

Generalizando esto, podemos ver que los dilemas tienen que ser comprendidos en una especie de espacio bi-dimensional. El espacio horizontal aporta la dimensión en la que tienes que encontrar el punto de solución, la «indemnización» justa entre dos partes. El espacio vertical abre la posibilidad de que mediante el subir más alto, accedas a un nuevo espacio horizontal en el que la solución será menos dolorosa/dañina para ambas partes.

En la política moderna abundan ejemplos de esto. Una solución «justa» para Bosnia tras el terrible mutuo asesinato es quizá este extraño estado tripartito con separación de cantones y una presidencia a tres bandas, y arroja también mucha incertidumbre e inestabilidad. Pero imagine que, con el tiempo, puede ser restablecida alguna confianza entre las partes; entonces podrá verse la posibilidad de moverse hacia un Estado federal más normal.

Ésta es la razón de por qué los grandes benefactores en política son aquellos cuyas intervenciones carismáticas ayudan a la sociedad a moverse en este espacio; por ejemplo, Mandela, Tutu.

En otro sentido, podemos decir que dilemas de este tipo también son trilemas o dilemas dobles. Primero, tenemos que juzgar entre las reclamaciones A y B; pero luego también tenemos que decidir si iremos hacia la mejor «indemnización» entre A y B en el nivel en el que ahora estamos o trataremos de inducir a la gente a alcanzar otro nivel. Los grandes líderes aquí tienen una mezcla de juicio perspicaz sobre hacia dónde se puede inducir a ir a la gente, así como un gran poder carismático para conducirles hasta allí. Mandela de nuevo.

La dimensión vertical de la que he hablado aquí es la de la reconciliación y la confianza. Y toda esta discusión muestra lo inadecuado que es definir la moralidad en términos de un código fijo. Esto es lo que sucede, todavía con mayor razón, cuando introducimos una perspectiva religiosa, porque esto puede situar nuestras acciones en dos dimensiones: una atañe a la acción correcta, pero la otra abre una dimensión escatológica. Ésta es también una dimensión de reconciliación y confianza, pero apunta más allá de cualquier mera perspectiva intrahistórica de reconciliación posible. Puede inspirar, sin embargo, movimientos verticales en la historia, como los de Mandela y Tutu. (El compromiso de fe de Tutu es bien conocido; no sé en realidad en qué cree Nelson Mandela, pero todo su movimiento, obviamente, estaba inspirado por el cristianismo, si bien sólo de forma histórica; perdón es una categoría clave, sin embargo, aquí minusvalorada como término.)

El Nuevo Testamento está lleno de indicaciones de esto. Tomemos al propietario de la viña que invita a los trabajadores al comienzo del día y de forma sucesiva a últimas horas hasta el final. Su proposición de pagar a cada uno un denario es obvia-

mente escandalosa como sugerencia de base para una política salarial en una sociedad estable; de ahí las protestas de aquellos que llegaron al comienzo del día. Pero la parábola abre la dimensión escatológica del Reino de Dios: a la altura de ese espacio vertical, ésa es la única distribución apropiada. La perspectiva cristiana tiene que contener una tensión fundamental: Dios opera en esa dimensión vertical, así como está con nosotros horizontalmente en la persona de Cristo.[12] Códigos no fijados sobre un procedimiento racional unívoco pueden ser adecuados para este apuro.

Pero algo como esta doble dimensionalidad está presente en el mundo secular, también para aquéllos sin fe, en tanto que pueden prever alguna transformación en la historia. Las teorías de factor único no pueden hacer frente a esto.

Así pues, las morales de condición única perpetran un escorzamiento drástico de nuestro mundo moral al concentrarse sólo sobre lo que estamos obligados a hacer. Pero la reducción incluso es más drástica de lo que he descrito hasta ahora.

Hablaba de cosas que es bueno que sean, de virtudes como «bienes vitales» en *Las fuentes del yo* (1989). También distinguía allí lo que llamé «bienes constitutivos». Con ello me refería a rasgos de nosotros mismos, o del mundo o de Dios tales que su ser como son es esencial para que los bienes vitales sean buenos. Algunos ejemplos en las perspectivas tradicionales bien conocidas: Dios, habiéndonos creado y llamado es un bien constitutivo para el deísmo judío-cristiano-islámico; la idea del Bien es algo así para Platón; para Aristóteles, una idea semejante es nuestro ser animales dotados de logos.

En estas éticas tradicionales bien comprendidas, la articulación natural de los bienes vitales conduce a explicar en detalle

---

12. En una profunda discusión de la parábola del Buen Samaritano, Paul Thibaud subraya que la respuesta del samaritano no debe verse simplemente como un acto excepcional. Inaugura una nueva relación. «Esta relación se extiende en el tiempo, puede conocer etapas como muestra la evocación de la convalecencia en la posada, inaugura un tiempo mejor, une a los protagonistas en la perspectiva de un devenir común. El horizonte que se ofrece no es un horizonte apocalíptico, como en otras parábolas evangélicas, es un horizonte histórico de mejora del mundo» («L'autre et le prochain», *Esprit*, junio 2004). Me permito añadir, y quizás Thibaud pueda estar de acuerdo con esto, que este horizonte histórico tiene sentido para los cristianos en relación con el más profundo y apocalíptico.

los bienes constitutivos. Y además, aclararse sobre esto ayuda a definir con mayor claridad y de forma vívida los bienes vitales. Esto es obvio en el caso teísta, en el que entre los bienes vitales más importantes están el amor y la adoración a Dios. Pero también podemos verlo en Platón, en donde una comprensión más profunda de la vida dominada por la razón tiene que pasar por lograr una visión de la idea de Bien. La persona realmente buena se inspira para modelarse a sí misma en el orden conformado por Dios. De modo similar, para Aristóteles, alcanzamos a ver mejor cómo ordenar los bienes en nuestra vida cuando comprendemos que somos animales que poseemos logos.

Ahora debe pensarse que los bienes constitutivos figuran sólo en las éticas teístas o «metafísicas», que no tienen lugar en una perspectiva humanista moderna. Pero esto sería un error. En una ética humanista moderna, el lugar de un bien constitutivo está desplazado al ser humano mismo. En Kant, el sentido de la dignidad del ser humano como agente racional alzándose sobre todo lo demás en el universo es un ejemplo de la identificación de un bien constitutivo en una ética humanista. Mi afirmación es que algo como este sentido de la dignidad y valor de la vida humana, de la nobleza de la libertad racional, sostiene la conciencia ética de nuestros contemporáneos y desempeña los dos papeles que podemos ver que ocupan en la filosofía de Kant: definen qué hay del ser humano que nos ordena respeto cuando es objeto de nuestra acción, y nos pone un ideal para nuestra propia acción.

Y así como definir las virtudes nos ayuda a deliberar, es preciso comprender mejor de lo que hacemos lo que es bueno que sea; de este modo esta comprensión puede ser luego una ayuda para clarificar los bienes constitutivos. Ayudamos a clarificar lo que es bueno que sea aclarando lo que es noble o admirable en el potencial humano.

Aquí, de nuevo, tenemos dos facetas de la misma exploración. Por un lado, estamos definiendo virtudes, las cualidades de la vida que queremos tener; por otro lado, estamos mirando lo que es: el ser humano dotado de su potencia en su mundo. Y nos estamos inspirando en lo que encontramos de valioso en esto. Además, hay una diferencia importante con respecto a las primeras éticas teológicas o metafísicas, en tanto que en este segundo lado, estos elementos incorporados van más allá del potencial

humano: por ejemplo, Dios o el Bien. Pero también hay un solapamiento sustancial, y pensar sobre estas dos caras del asunto sigue siendo parte de nuestra comprensión moral.

En cierto modo, estamos movidos por poderes humanos (del mismo modo que un teísta está movido por el amor de Dios); esto forma parte de los significados éticos en nuestro mundo, junto con nuestro sentido de qué es bueno que sea y qué debemos hacer.

La moral de condición única escorzada pierde no sólo los bienes vitales sino también los constitutivos. Descuida no sólo el saber cómo hacer inarticulado, sino que pierde mucho de lo que necesitamos para articularlo para saber qué hacer. Pero hay una omisión incluso más seria. En la sección anterior he estado hablando principalmente como si el punto de articulación fuese ayudar a ver lo que hacer. Pero alguna de nuestras articulaciones no sólo nos ayudan a definir mejor lo que queremos ser y hacer, también nos mueven, como ya he indicado. Articular un bien constitutivo no sólo nos ayuda a afinar lo que queremos ser y hacer, también inspira y nos mueve a hacerlo y quererlo. Y articular virtudes puede tener un efecto similar. Esto es más evidente que en ninguna otra parte en la narración de modelos y paradigmas, gente y acciones ejemplares, en la vida real o en relatos, que nos inspiran y nos guían. En estas narraciones se unen con frecuencia ambas funciones, que también implican articulación de bienes de las dos clases. Las figuras ejemplares dan cuerpo a los bienes vitales, pero en algunos casos —los evangelios, la vida de Buda— parte de lo que se transmite es un bien constitutivo.

Es más, estas dos funciones son, en parte, independientes. Ver bien lo que implica un determinado bien puede cambiar tu postura hacia él —en ambas direcciones, por supuesto: puede acrecentar o disminuir tu compromiso con él. Todavía más importante, apreciar lo que es bueno de un bien puede ser una condición esencial para hacer discriminaciones más precisas sobre lo que supone su realización. Éste es el asunto desarrollado por Aristóteles cuando sostiene que el *phronimos* tiene que tener las disposiciones correctas para discernir el bien. Las malas disposiciones morales no destruyen nuestra comprensión de las matemáticas, dice, pero debilitan nuestra captación de los *archai* o puntos de partida de nuestra deliberación mo-

ral.[13] Para ponerlo en un lenguaje de mayores resonancias platónicas, en muchas situaciones, para saber realmente qué hacer tienes que amar el bien, y por eso hay algo contraproducente en confinar la ética a la cuestión de qué hay que hacer.

Volvemos aquí a la primacía de un tipo de *philein* que discutí al comienzo de este capítulo.

Si reconocemos todo el ámbito de los significados éticos, podemos ver que la totalidad de la vida ética implica no sólo lo que hacemos sino también lo que somos, y no sólo estos dos, sino también el amar (que aquí es un modo de referirse a ser movido por, ser inspirado por) lo que es constitutivamente bueno. Es una reducción drástica pensar que podemos capturar lo moral fijándonos sólo sobre la acción obligada, como si no fuese un momento ético lo que eres y lo que amas. Ésta es la esencia de la vida ética.

Una de las razones para rehuir todo esto, además de todas las mencionadas más arriba, es el confuso laconismo del naturalismo moderno. Esto proviene de la reticencia profunda a hablar sobre fundamentaciones, y de la incapacidad para determinar cómo hablar sobre ellas (lo que obviamente fortalece la reticencia).

Después de aclarar lo que debemos hacer, los utilitaristas y los kantianos neo-contemporáneos no están seguros de cómo hablar sobre la base sobre la que aceptar todo el ámbito de las obligaciones. Algunas veces, se escurren hacia otro registro, como John Mackie, y dan una explicación socio-biológica de cómo es comprensible que tengamos las normas que tenemos. Pero esto no es articulación del bien, porque de ninguna manera aclara lo que es bueno o admirable en lo que buscamos; sólo trata de explicar de un modo cuasi-científico por qué lo buscamos. (Aunque en ocasiones es tomada de manera confusa en esta última manera y entonces se convierte en parte del respaldo de una ética instrumental reductiva.) O además, algunos autores terminan con el hecho bruto de que nuestras intuiciones son lo que son.

Esto es debido en parte a una confusión sobre lo que pudiera ser argumentar «fundamentaciones». Esta palabra es mala, porque implica algo al oído filosófico que es imposible. Implica que puedes dar razones morales a alguien que en absoluto comparte ningún sentido moral. «Fundamentación» significa que tendrías

13. Véase *Ética Nicomaquea* 6.1140 C, 10-20.

que tomarlo desde el punto cero del compromiso moral hasta el completo repaso de las obligaciones que generas mediante tu análisis.

Esto no puede hacerse, pero no hay razón para pensar que debe ser o que algo terrible se pierda porque no se pueda hacer.[14] El punto de articulación de nuestro sentido moral no puede ser el de proporcionar fundamentaciones en este sentido, aunque puede ser una herramienta muy poderosa en una discusión moral real.

La famosa cita de Dostoyevsky, «Si Dios no existe, entonces todo está permitido», con frecuencia se toma como una aseveración de que las fundamentaciones tienen que ser dadas. Si pienso que Dios no existe, siento que puedo hacer cualquier cosa; entonces me convences de que existe, y de repente veo que hay límites morales. Pero creo que la sentencia puede tomarse como una declaración del bien constitutivo que alguien (¿Dostoyevsky?) reconoce sin el apoyo de una visión fundamentalista. ¿Cuál es la diferencia?

En cierto modo, articular el bien es aportar razones, pero no en ninguno de los sentidos que generalmente son reconocidos por mucha de la filosofía moral contemporánea. Permítanme trazar ambos sentidos. El primero está dando una razón básica. Quiero hablar de una razón básica donde abogamos por hacer A sobre la base de que es equivalente a hacer B, y donde esta justificación es asimétrica.

Las razones básicas son análogas a la estructura de la acción intencional. Estoy telefoneando a Jorge. ¿Preguntas por qué? Porque me va a dar un trabajo. ¿Por qué quiero un trabajo? Porque necesito ingresos para vivir. La acción tiene muchas descripciones: *a* telefonear a Jorge, *b* conseguir trabajo, *c* encontrar medios para vivir. Pero todas éstas no están en el mismo plano: *c* es básico; hago *b* sólo porque en esta situación equivale a *c*, y lo mismo con *a*. Si pudiese vivir del subsidio de desempleo o encontrar un trabajo de cualquier otro modo no estaría telefoneando.

Una de las tareas auto-asignadas de mucha de la moderna teoría moral es identificar una razón básica en este sentido. Per-

14. Desarrollo esto con mayor amplitud en «Explanation and Practical Reason», en *Philosophical Arguments* (Cambridge: Harvard University Press 1995).

seguir la mayor felicidad para el mayor número es una de tales razones. La ministra de economía está *a* cuadrando el presupuesto. Ella (muy apropiado en este contexto), está operando bajo principios utilitaristas, y lo está haciendo, *b* para reducir la inflación porque *c* cree que reducir la inflación hará crecer el bienestar económico. La razón básica es *c*. Si la convence de que la coyuntura exige un regreso a los principios keynesianos, tendrá déficit.

Así, un modo de abogar por algo es dar una razón básica. Pero cuando has identificado la razón básica y el interlocutor no es movido por ella, ¿a dónde vamos con esto? Parece que hay que ponerse otra tarea: darle la razón básica, esto es, aportársela sobre lo que él toma de esa razón básica como propio. Ahora es cuando hay que dar razones de tipo fundamental.

Pero la articulación de la vida y los bienes constitutivos no es un dar razones en ninguno de los sentidos mencionados. No da una razón básica para las políticas descritas en menos que términos básicos, como incrementar el bienestar económico lo hace con respecto a cuadrar el presupuesto. Las dos descripciones, pre —y post— articulación, de alguna vida o bien constitutivo no están relacionadas de ese modo. Una da una comprensión más completa, más vívida o clara, mejor definida de lo que es el bien.

En una perspectiva teísta, la voluntad de Dios no está en amar a mi vecino como *c* está por *b* y *a* en los ejemplos de más arriba. O más bien, lo está sólo en las teologías occamitas, más bien retorcidas, que (Alasdair MacIntyre, creo, estaría de acuerdo en esto)[15] han causado tal lío en el temprano pensamiento moderno. Desde este punto de vista, las diferentes acciones que tenemos abiertas no tienen valor moral en sí mismas, pero éste les es otorgado sólo por el mandato divino. En una perspectiva menos forzada y extraña (por ejemplo la tomista, aunque no sólo ella), invocar la voluntad de Dios es expandir aún más lo que es bueno sobre esto, que inicialmente capto como bien por razón natural.

Así pues, no se articula una razón básica aquí. Pero tampoco puedes hacer adquirir a otra persona una razón básica a partir de un inicio ya dado. Tienes que recurrir a la comprensión moral del interlocutor. Aquí es donde articular un bien constitutivo

---

15. Véase *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (Notre Dame: University of Notre Dame Press 1990).

puede despertar un sentido durmiente en la otra persona, y de ese modo traer la razón básica a primer plano. Pero también puede haber argumentos en este ámbito que pueden hacer que tu interlocutor te persuada. Cómo funciona esto, he tratado de explicarlo con mayor amplitud en otra parte.[16]

La comprensión deformada de la razón práctica es uno de los motivos que ha movido a la filosofía moral de temperamento naturalista a hacer de ambos tipos de bienes una zona intelectual prohibida. Pero también hay confusiones sobre lo que está implicado en la postura «antimetafísica» del naturalismo mismo.

Reuniendo todo esto podemos ver un vínculo entre dos líneas principales de la crítica aquí ofrecida de las morales de condición única: intentan desarrollar procedimientos de decisión de alta definición negando la necesidad de *phronêsis*; y su escorzamiento del ámbito moral.

Vemos lo que está mal en el primero cuando nos damos cuenta de que nuestros juicios sobre lo que hacer tienen lugar en el contexto de una comprensión del bien que está en buena parte inarticulado. Éste consiste en buena parte en la comprensión de fondo. Si no, se nos presenta en personas o acciones paradigmáticas, o en hábitos interiorizados. Puede ser articulado hasta cierto punto en descripciones de lo bueno, y esto puede ser muy importante, tanto para nuestro conocimiento de qué hacer o qué ser y porque puede movernos a hacerlo o serlo. Pero estas descripciones son comprendidas sólo en el contexto de una comprensión de fondo, hábitos adquiridos y paradigmas que nunca pueden ser trascendidos o de los que no puedes huir.

Cuando vemos cuál es el ámbito que permite esta articulación, somos inducidos a abrir de golpe las heridas del mundo moral escorzado y reconocer la relevancia para este mundo de lo que somos y amamos, así como lo que hacemos. De ese modo imaginamos el lugar de la articulación de la vida ética de modo bien diferente. No sólo vemos, *i*) su visión reducida sino también, *ii*) su pluralidad de funciones: no sólo ayudándonos a conocer qué hacer sino también a saber qué queremos ser y todavía mucho más crucial, haciéndonos amar el bien; y *iii*) vemos de modo similar que

16. En «Explanation and Practical Reason». Debo mucho en este tema a la obra de Alasdair MacIntyre. Véase especialmente su *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press 1989).

las formas de articulación son más ampliamente variadas, que la definición filosófica es un modo, pero que nuestra comprensión (incluyendo la comprensión filosófica) sería malamente empobrecida sin narrativa moral y la atención admirativa a lo ejemplar.

Una vez visto esto, podemos romper el decir del racionalismo moral estrecho cuya supuesta fuerza y rigor más bien ocultan una debilidad fundamental. Pensar con claridad exige que admitamos la total *debollezza* de nuestro pensamiento.

4

¿QUÉ ONTOLOGÍA TRAS LA METAFÍSICA? CONVERSACIONES CON GIANNI VATTIMO Y RICHARD RORTY

Giacomo Marramao

Uno de los logros indiscutibles de Gianni Vattimo sobre las tres últimas décadas ha sido continuar la «urbanización de Heidegger» (por usar la famosa expresión de Jürgen Habermas) iniciada por la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer en su obra de 1960, realmente *epochemachend*, *Verdad y método*. A este fin, el programa filosófico de Vattimo —expresado de forma muy exitosa en la fórmula «pensamiento débil» pero, bajo mi forma de ver, resumida mucho más adecuadamente en la expresión «ontología de la decadencia»— ha hecho contribuciones cruciales en el ámbito internacional, gracias a la convergencia inicial y la ininterrumpida confrontación subsiguiente con el neopragmatismo de Richard Rorty. Basado en el reconocimiento incondicional de la importancia de su trabajo como un auténtico punto de inflexión de la reflexión contemporánea, este ensayo se aproximará a ella con dos objetivos en la cabeza: 1) suscitar, junto a sus semejanzas y sus zonas de *solapamiento*, algunas diferencias sensibles entre las problemáticas de estos «Dioscuri» post-metafísicos; 2) explicar algunos puntos de divergencia entre mi perspectiva y la suya, especialmente en lo referente a cómo entendemos y captamos la dimensión postmetafísica (en la que también me sitúo). Antes de nada, debo advertir que, dada la por lo demás sintética naturaleza de este texto, los dos objetivos que persigue darán origen no a tratados exitosos sino más bien a un intercambio recíproco de contrapuntos en una especie de «doble movimiento».

Es bien sabido que tanto Rorty como Vattimo aceptan que el nihilismo occidental está histórica y culturalmente situado. Vatti-

mo alega en su introducción a *Nihilismo y Emancipación* que «la mera idea de una verdad universal y de un humanismo transcultural (ejemplos de ello serían la doctrina de la ley natural y las fundamentaciones últimas) ha surgido precisamente dentro de esta cultura particular».[1] De esta idea se sigue el rasgo definitorio de nuestra época: la declinación de la filosofía en sociología y, por lo tanto, el «sociologismo» (mayoritariamente implícito e involuntario) que permea la filosofía contemporánea. Bajo esta rúbrica, el diagnóstico de Rorty de la situación presente —de acuerdo con el cual vivimos actualmente en un clima cultural post-filosófico— es innegablemente pertinente.[2] Vattimo, sin embargo, no parece satisfecho con esta alegación. Más bien, Vattimo quiere traer a debate las razones —no sólo las razones filosóficas sino también las razones ontológicas *stricto sensu*— que proporcionan la base para la tendencia actual de sociologización y culturalización. De este modo, la tendencia a debate, que es visible en el reino de la tecno-ciencia y en la desarticulación de la unidad de la experiencia en los múltiples papeles sociales que todos nosotros descubrimos e interpretamos, está relacionada con la idea de la «epocalidad» del Ser, una idea que fue introducida por Heidegger tras la *Kehre* (giro) a través de la categoría de *Ge-Schick* —de una historia destinal pensada como un cúmulo de «envíos» a partir de la cual surge la estructura de nuestra globalidad postmoderna, a la vez uniforme y diferenciada, homogénea y especializada. Vale la pena insistir todavía de nuevo en esta aguda ontológica narrativa del paso del Ser desde su asiento en una metafísica fundacional a la doctrina de las categorías de la *apertura* hacia la actualidad del mundo histórico-cultural: esto es, en el momento en que el proyecto filosófico de Vattimo, verdaderamente arriesgado, parece atado a esta narrativa. El «arrojamiento» [*Geworfenheit*] de la existencia, que en *Ser y tiempo* todavía corre el riesgo de ser comprendido como un trascendentalismo kantiano, «se hace histórico de forma explícita; Heidegger lo caracteriza reiteradamente como un lenguaje histórico-natural».[3] Como resulta-

1. Gianni Vattimo, *Nihilism and Emancipation: Ethics, Politics and Law*. Ed. Santiago Zabala (Nueva York: Columbia University Press 2004), xxv.
2. Cf. Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge University Press 1989).
3. *Ibíd.*, 6.

do, a partir del momento en que el Ser ya no es algo objetivo dado que precede a la aplicación del «esquema conceptual» o una dimensión «pre-categorial» sino la mera apertura de toda cosa, entonces sólo dentro de este «acontecimiento» es posible que la identificación actual de la filosofía con la sociología tenga algún significado.

Pero en este punto, se presenta una serie de interrogaciones a cualquiera que —como yo— no se identifica con la reconstrucción heideggeriana de la «historia del nihilismo y la metafísica» en términos de una trayectoria unilineal que procede desde el olvido del Ser a su final «desvelamiento» en el *Ereignis* (acontecimiento). Me limitaré a dos preguntas que, desde mi perspectiva, tienen una relevancia filosófica especial: una pregunta sobre el juicio de «epocalidad» y una pregunta sobre la definición de «nihilismo».

En lo relativo al juicio de «epocalidad»: ¿de acuerdo con qué criterios y/o experiencias podemos afirmar que historicidad y contingencia pertenecen a nuestra época y no a las épocas precedentes? ¿La definición del presente como la época de la apertura a la actualidad sociocultural, no carga quizás con un criterio basado en la percepción subjetiva de los actores? Y finalmente, ¿las narrativas que delinean el acontecer de la filosofía occidental como un entrecruzamiento (o una alternancia) de pensamiento «orgánico» y pensamiento «crítico», estrategias fundacionales y tendencias anti-fundacionales, no son quizás más apropiadas?

Y para la definición de «nihilismo», dejando a un lado la distancia —por mi subrayada en varias ocasiones en algunos de mis trabajos—[4] entre los significados nietzscheano y heideggeriano de nihilismo, la pregunta surge en estos términos: ¿el anti-fundacionalismo es posible en sentido absoluto? ¿La modalidad filosófica lógico-lingüística, discursiva o (pensando en la filosofía política) contractual-convencional, no puede representar una estrategia diferente de fundamentación? Si se reduce la noción de nihilismo a la de anti-esencialismo haciéndola coincidir *sic et simpliciter* con la disolución del Sujeto-sustancia, ¿no debemos

---

4. Cf. por ejemplo, G. Marramao, *Kairós: Apologia del tempo debito* (Laterza, Roma-Bari, 1992; traducción al inglés en prensa en la editorial Davies House, 2006).

concluir también *a fortiori* que una más bien amplia parte de la filosofía moderna debe ser incluida en esta categoría (no sólo Hume, sino también Hobbes, Kant y Hegel)? Por otro lado, si aceptamos el nihilismo en términos de ontología de la decadencia o incluso en términos de erosión (con todo, potencial) de *toda* fundamentación, entonces ¿en qué sentido se distingue la «constructividad» (por adoptar una definición programática de Vattimo) de la hermenéutica de las formas varias de escepticismo absoluto o de relativismo?

Trabajemos ahora este tema de la ontología para proyectar nuestra perspicacia hacia el futuro de la actual *disputatio* postmetafísica. Es bien sabido que algunas expresiones significativas del pensamiento contemporáneo tienden hacia la superación de la tradicional antítesis de ontología e historia, por un lado, y de ontología y epistemología, por el otro, simbolizando una especie de *ontologie éclatée*. Se trata de una ontología anti-substancialista que es afirmada a lo largo de líneas gnoseo-críticas (con un regreso a problemas conectados con la teoría de los objetos del conocimiento y del juicio, a la Meinong), así como a lo largo de líneas histórico-pragmáticas.

Además se ve cómo Vattimo, con respecto a Rorty, asume positivamente el término «ontología» mediante la adopción a su modo de la expresión foucaultiana «ontología de la actualidad». En «Postmodernidad, Tecnología, Ontología» —el ensayo de apertura en la colección que acabamos de citar (excelentemente editada por su discípulo Santiago Zabala)— la diferencia específica entre las perspectivas de Rorty y Vattimo es explicada con gran claridad y eficacia. Vattimo adelanta algunas dudas referentes a la habilidad del pragmatismo y del neopragmatismo para proporcionar «criterios fuertes» para la justificación de una elección política. Esto es así por la simple pero decisiva razón de que Rorty nunca espera razones válidas de la filosofía en lo referente a la elección de la democracia sino que, más bien, espera que precisamente el hecho de que preferimos vivir en una sociedad democrática y tolerante —por una serie de razones conectadas con el acontecer del contexto histórico-cultural en el que nos encontramos insertos— constituye una buena razón para abandonar la metafísica e incluso la filosofía. Una posición tal —que como veremos en un momento, encuentra su *pendant* (pareja)

en la tesis de la irrelevancia de la historia y de la experiencia política para los reclamos de la verdad en filosofía— refuta la indispensabilidad del regreso a la ontología, incluso en la forma abierta e historizada de la decadencia y debilitamiento del Ser: «Puede objetarse, sin embargo, contra Rorty que el tipo de autopsicoanálisis de la filosofía que él ofrece en *La Filosofía y el Espejo de la Naturaleza*, con el propósito de limpiar la filosofía actual de su herencia metafísica, nunca se ha consumado; es un análisis interminable. *Todavía necesitamos una ontología, si no para otro propósito, sí al menos para demostrar que la ontología se dirige a la desintegración*».[5] Un poco después, en el ensayo dedicado a la relación entre la filosofía, metafísica y democracia, se dirige una objeción análoga a un «intérprete y continuador radical» de Heidegger, como Jacques Derrida, para quien hablar del Ser sería equivalente a una recaída en la metafísica fundacional: «Sin embargo, continuar hablando del Ser y la ontología no es una reivindicación excesiva; más bien es una expresión de modestia por parte de esta filosofía que sabe que no está obligada a responder a la verdad sino sólo a la necesidad de recomponer la experiencia de una fase histórica de la humanidad que está viviendo a través de la fragmentación de la división del trabajo, de la compartimentalización del lenguaje, de muchas formas de discontinuidad a las que estamos expuestos por la rapidez de la transformación (sobre todo tecnológica) de nuestro mundo».[6]

De estas valiosas y precisas clarificaciones emerge la conclusión de que —como agudamente hizo notar Santiago Zabala en su introducción al último encuentro entre Rorty y Vattimo en *El futuro de la Religión*— «éste es en efecto el problema fundamental de la filosofía hoy: despidiéndose de la ilusión fundacional, ¿puede la filosofía realmente continuar sin prejuicios ontológicos?».[7] Y todavía quedan dos preguntas.

En primer lugar, la insistencia de Vattimo sobre la necesaria recomposición de los *disjecta membra* de los lenguajes y la expe-

---

5. Vattimo, *Nihilism and Emancipation*, 19 (subrayado mío).
6. *Ibíd.*, 87.
7. Santiago Zabala, «Introduction: A Religion without Theist or Atheist» en Richard Rorty y Gianni Vattimo, *The future of Religion*, Santiago Zabala (ed.) (Nueva York: Columbia University Press 2005), 20.

riencia, ¿no requiere quizás una reconsideración teórica del problema del poder que Rorty —en su estimulante e importante colección de ensayos titulada *Truth and Progress*—[8] parece considerar como un legado de un pasado metafísico, una suerte de Fantasma de la Ópera, recordando torpemente a Foucault, que él relega a la trastienda del teatro filosófico occidental? Este diagnóstico de la «compartimentalización» y de la dispersión reticular de las formas de orden disciplinar, con su lógica inmediatamente des-territorializada (sin una cima y sin un centro) y autorreferencial, ¿propone un nuevo concepto de poder acorde con el orden del día: ya no modelado según el paradigma distributivo sino (como recientemente ha enfatizado el pensamiento feminista y postestructuralista de la diferencia) según un paradigma productivo y generativo? Me resulta difícil sacudirme la impresión de que en el análisis final Vattimo lleva la discusión de regreso a la persistencia (en su base residual) de formas estrictamente metafísicas, un lugar en el que yo, por otra parte, me inclino a distinguir una nueva y más dominante forma de poder en las operaciones (que sólo en apariencia son «débiles») de convencionalización del orden y la sectorización «disciplinar» de las funciones relacionadas con el trabajo y las divisiones del conocimiento.

En segundo lugar, ¿no poseemos material suficiente para concluir que la ontología no implica necesariamente una operación de restauración de *Plato redivivus*? Por cierto, es útil no olvidar que el «platonismo» de la ciencia moderna es en cada caso la inevitable consecuencia de una adquisición gnoseo-crítica conectada con el engaño de los sentidos —y la inevitable consecuencia, por lo tanto, de la necesaria indispensabilidad del método matemático como la *conditio sine qua non* para descifrar el lenguaje de la naturaleza, a estas alturas claramente vedado al sentido común y su tradicional vínculo con la percepción sensorial. A todos nos ha animado la lección de Edward Said y de sus seguidores postcoloniales (de Chakrabarty a Spivak), con su advertencia de desconfiar de «falsos universales». Pero ¿podemos estar seguros de que todas las prácticas científicas —que ciertamente no son reducibles a las operaciones performativas de la tecno-ciencia— forjarán de nuevo la conexión entre la confusión

8. Richard Rorty, *Truth and Progress* (Cambridge: Cambridge University Press 1998).

y la reificación de esos falsos universales? ¿O por el contrario, no es verdad que la praxis de la investigación científica atestigua, ya con Galileo —con el debido respeto a Heidegger y el Husserl de la *Crisis*—, la función innovadora y creativa ejercitada mediante el disenso frente al sistema de creencias transmitidas por la comunidad de intérpretes?

Esto sin decir que si la primera revolución científica no incluyó ningún realismo libre de reflexión y correspondencia con algo que se encuentra con seguridad captado «ahí fuera», entonces más bien era el caso de las revoluciones científicas que la siguieron. La extensión de la metáfora semiótica del código y el criptograma —de decodificación y desencriptación— que se dio a mediados del siglo pasado a través de la transferencia de evidencias de la física a la ciencia de la vida ya no hace referencia al tema del «espejo de la naturaleza», sino más bien al del isomorfismo entre el «sujeto» y el «objeto» del conocimiento, implicados ambos en la estructura del ADN, en el «extraño anillo de la eterna corona de laureles» (una *Eterna trenza dorada* según la sugerente expresión de Douglas R. Hofstadter)[9] formada a partir del Gran Código. Éste es un tema completamente nuevo, postmoderno si se quiere. Pero también es un tema antiguo: alguien como Umberto Eco, quien durante mucho tiempo se ha familiarizado con las fundamentaciones de la gran tradición hermética y cabalística, lo conoce bien. No creo que esté sufriendo una fascinación con el «mito de lo dado» (definitivamente desacralizado por la crítica de Sellars y, siguiendo su ejemplo, de McDowell), ni mucho menos desarrollando una nostalgia secreta del «Ser completo», si afirmo que está fuera de este horizonte, a la vez «familiar» y «extraño» —en el sentido freudiano de *das Unheimliche*—, que es necesario, a mi parecer, colocarlo bajo la atención de una *ontología de lo contingente* que sea capaz de dejar atrás tanto la hipóstasis de la metafísica como los marcos providenciales (más o menos secularizados) de la historia de la filosofía. Después de todo, ¿no nos remiten Vattimo y Rorty a la modernidad de Hume más que a la de Rousseau o Hegel?

Y no obstante, dejando atrás este punto, me gustaría concluir con una pregunta final referida a la tesis rortiana de la irre-

---

9. D.R. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach* (Nueva York: Basic Books 1979).

levancia de la historia para la filosofía, junto con la *querelle*, ya en ella implicada, del relativismo.

En una entrevista reciente para la revista italiana *Reset*,[10] Richard Rorty propone muchos asuntos que me gustaría reflejar brevemente. Aprecio enormemente la perspicacia y claridad de los argumentos presentados en esa entrevista. Con todo, algunos puntos permanecen abiertos a la discusión. En primer lugar, hay una relación entre la filosofía y la vida pública o —si se prefiere— entre filosofía y política. Al contrario que Rorty, estoy convencido de que filosofía y política comparten un origen común: desde el mismísimo comienzo han habitado juntas el espacio público de la polis. Desde Sócrates en adelante, de hecho, filosofar se caracteriza por una relación de ambivalencia, de proximidad-distancia, referente al sentido común y los lenguajes cotidianos. El «Sileno» persigue la verdad con una determinación apasionada, pero al mismo tiempo mira con desdén el desdén que muestra el sabio por las creencias del *sentido común*. La nueva práctica que adopta el nombre de filosofía se distingue claramente de otras formas anteriores de sabiduría (específicamente de la del *sofoi*, no de la del *philosofoi*), así como de diversos caminos de sabiduría (pertenecientes a «otras» culturas).

Pero todavía hay más. Política y filosofía no sólo comparten un origen común, sino que también se pertenecen una a la otra en su esencia. Tenemos presente en su totalidad el maravilloso comienzo del *Fedro* de Platón, donde Sócrates revela a Fedro que en su búsqueda de sombra afuera de las murallas de Atenas se dio cuenta de su propia falta de interés por la naturaleza. Sócrates señala que lo que para él es importante, lo que es capaz de decirle algo realmente interesante y «desconcertante», son, ciertamente, no los árboles sino los hombres que se mueven por las calles de la ciudad y cruzan caminos en su discurso diario. Aquí nos encontramos en presencia de una transición crucial, extremadamente iluminadora en cuanto a la relación más básica instituida entre el cuestionamiento filosófico y la pura dimensión política del espacio público.

---

10. «Ma quale capitolazione? Intrevista a Richard Rorty», por Gian Carlo Bosseti, *Reset*, n.º 85 (2004): 55-57.

Si consideramos el origen compartido y la mutua pertenencia de filosofía y política, la tesis propuesta por Rorty según la cual no habría ninguna relación entre la filosofía y los grandes acontecimientos históricos, parece provocativa y en cierto sentido escandalosa: creo que debemos tener cuidado con lo que el filósofo francés Vincent Descombes ha llamado «la filosofía de los acontecimientos en curso» —la tentación de decir que el cristianismo es imposible tras el papado Borgia, o que la poesía es imposible después de Auschwitz, o que la existencia del gulag hace imposible ser socialista, o que una cierta perspectiva filosófica no puede ser sostenida tras el 11 de septiembre».[11] Una vez, en el debate alemán del siglo pasado, una persona afirmó primero que *Weimar ist kein Argument* [Weimar no es un argumento] para sostener con desdeñosa desvergüenza que *Auschwitz ist kein Argument* [Auschwitz no es un argumento] —Auschwitz no es una argumento filosófico. Pero, ¿cómo se sostiene una idea? ¿Es posible pensar que Auschwitz no ha afectado el destino de la filosofía? ¿Nuestra manera de comprender y percibir preguntas filosóficas fundamentales? Y además, ¿no es contradictorio negar —como hace Rorty— el vínculo entre los grandes acontecimientos y la filosofía para afirmar que nuestra historia occidental, compuesta de nuestras ideas de libertad, igualdad y fraternidad y —¿por qué no?— hasta de justicia pública, no sería otra cosa más que el producto de la secularización del cristianismo? Y uno se pregunta: ¿podría el cristianismo ser el acontecimiento por excelencia? ¿Y si el cristianismo es un acontecimiento inevitable para los desarrollos exitosos de la modernidad —algo en lo que creo que todos podemos estar de acuerdo, creyentes y no creyentes— por qué oscura razón podemos afirmar legítimamente que para la filosofía los acontecimientos carecen de significado?

Podría equivocarme. Pero tengo la sensación de que el *pathos* ético-político de las obras más recientes de Gianni Vattimo es portador de una perspectiva diferente *in nuce*: según la relación entre acontecimientos históricos y conceptualidad filosófica o según el origen compartido de filosofía y política. O todavía mejor, según la relación entre integración filosófica y —por adoptar la expresión arendtiana— «la vida de la polis». Pero antes de

11. *Ibíd.*, 55.

terminar, quisiera ofrecer una conclusión breve referente al problema del relativismo.

Un punto final que me gustaría tratar aquí hace referencia al riesgo que, a mi parecer, recorre el tono relativista y multicultural del liberalismo hoy. Me temo que en el mundo contemporáneo, caracterizado por un renacimiento de los fundamentalismos, la versión «tolerante» del relativismo, postliberal y multicultural, corre el peligro de ser una fiesta para tales fundamentalismos. Hay una razón simple y clara para esto: el «reconocimiento» multicultural de las diferencias traduce la idea (correcta) de la inconmensurabilidad de las variadas visiones del mundo en un sistema (erróneo) de guetos contiguos, cada uno compartiendo en la práctica común el creerse mejor que los otros. Y por esta razón la indiferencia inherente a la tolerancia multicultural es cómplice de los fundamentalismos. ¿Cómo si no podemos llegar al fondo de la paradoja inherente al axioma relativista de la inconmensurabilidad entre los «mundos de vida» y las constelaciones de valor de las diversas culturas? A este respecto, Richard Rorty se exonera a sí mismo negando —como ha observado correctamente Hilay Putnam—[12] que haya un problema de verdad (un problema de «representación»), y se limita a distinguir pragmáticamente entre las ideas que «dan resultado al hacerlo» y las que no.

Si bien he desarrollado una sincera admiración por las habilidades de argumentación de Rorty, no obstante sigo convencido de que esa aplicación de la navaja de Ockham entre filosofía y política, racionalidad e historia, crea más problemas de los que es capaz de resolver. Sobre esta base, la solución que propongo es radicalmente distinta. En pocas palabras, es un asunto de comenzar a comprender (como ha tratado de mostrar en mi última obra),[13] que *inconmensurabilidad* no significa de hecho *incompatibilidad*. Más bien significa que no existe, ciertamente, una jerarquía predefinida del bien; pero también significa que el camino hacia el bien depende de prácticas, de comparación y de

12. Cf. Hilary Putnam, *Realism with a human face* (Cambridge: Harvard University Press 1990), cap. 7.

13. Cf. G. Marramao, *Pasaggio a Occidente: Filosofia e globalizacione* (Turín: Bollati Boringhieri 2003).

diálogo (que, demás, en su significado griego, no excluye de hecho trauma y discordia, fracturas y conflictos). El encuentro dialógico se concreta, sin embargo, sólo si opera en dos direcciones. Por un lado, deconstruye el estatuto esencialista y utilitario-propietario de la identidad: alcanzando la conciencia de que la identidad de cada uno de nosotros no encontrará nunca un anclaje definitivo en un *proprium*, en una serie de «cualidades» (en línea con Robert Musil) o auténticos atributos, ni tampoco se realizará en una relación con el mundo y con los otros sobre las líneas de apropiación, siendo ella misma el resultado de una red de encuentros y de intersecciones «contaminadas» por la alteridad. Por otro lado, descontextualiza el horizonte de significado de la ética y la política: si las prácticas y los contextos de valor desde los que comenzamos sólo puede ser siempre «localizados», las metas del «político» (de un «político» digno de tal nombre) deben ser capaces de trascender lo local hacia una dimensión deslocalizada y universal. Pero la mundialidad «glo-calizada» en la que nos hallamos inmersos hoy parece, por el contrario, estar siendo contrarestada por la proliferación de diferencias blindadas de identidades estratégicamente construidas armadas una contra otra y por contextos etno-culturales incapaces de deslocalizarse. Si tuviera que concluir con un lema que defina mi postura, lo diría como sigue: deconstruye identidad, descontextualiza la política. Sé que puede parecer poco más que un lema. No obstante, mantengo que ésta es la tarea que se necesita para desarrollar la filosofía en el actual clima del conflicto mundial: en la Kakania o Babel global en la que acontece el vivir.

5

LO HUMANO, UNA Y OTRA VEZ

Wolfgang Welsch

Las siguientes observaciones buscan relacionar el pensamiento de Gianni Vattimo con el pensamiento moderno. El autor de *El final de la Modernidad,* ¿ha partido del modo de pensar moderno o todavía sigue siendo partidario de él? ¿Qué límites están implicados? ¿Cómo pueden ser traspasados?

El modo de pensar antrópico de la modernidad durante más de doscientos cincuenta años

Diderot, 1755

Diderot formuló el axioma fundamental del pensamiento modernista en 1755: «El hombre es el único concepto a partir del cual se debe comenzar y al cual deben referirse todas las cosas».[1] Diderot asienta este axioma cuando considera cuál debería ser el principio de organización de la Enciclopedia. Está convencido de que una aproximación basada sobre la estructura del mundo no sólo es imposible sino que sobre todo se equivocaría al tratar el hecho esencial de que las cosas mundanas alcanzan significado sólo mediante su relación con lo humano. «Ausente lo humano... el sublime y conmovedor drama de la naturaleza no sería nada sino un espectáculo miserable y mudo. El cosmos quedaría callado, la oscuridad y el silencio lo cubrirían,

---

1. Denis Diderot, «Encyclopedie», en: Diderot, *Oeuvres Complètes*, vol. 7, Encyclopedie 3 (París: Hermann 1976), 174-262, aquí 213.

todo se transformaría en un vasto yermo... en el que los fenómenos parecerían opacos y apagados. Sólo la presencia de lo humano hace completamente interesante la existencia de las cosas».[2]

Esta afirmación programática citada al comienzo del párrafo anterior constituye el axioma cimentador del pensamiento modernista, que comienza a tomar forma en la segunda mitad del siglo XVIII. Me referiré a él en lo sucesivo como «el principio antrópico». Seguimos topándonos con él hasta el presente.

La justificación de Diderot del principio antrópico no era completamente satisfactoria. Su motivación era fundamentalmente pragmática y afectaba sólo a la dimensión semántica de la realidad. El principio sería totalmente incontrovertible sólo si se pudiera mostrar que la realidad misma era, en su corazón, un constructo humano.

Kant, 1781: recentramiento epistemológico: el mundo es mundo humano

Kant aportó la justificación perfecta del principio antrópico en 1781 con su *Crítica de la Razón Pura.* Su pionera perspicacia planteó que, contrariamente al pensamiento anterior, nuestro conocimiento no tiene que conformarse a los objetos, sino que primero y más importante, «los objetos... se conforman a nuestro conocimiento».[3] Para esta perspectiva es crucial la noción de que todos los objetos a los que podamos referirnos están inicialmente determinados por las formas *a priori* del conocimiento humano (formas de intuición más categorías). Tienen una relevancia *constitutiva* para los objetos. Se sigue que los objetos de experiencia están todos acuñados por «las condiciones formales de una experiencia en general»[4] y que podemos imaginar cosas que transcienden nuestra experiencia (cosas en sí mismas, Dios, etc.) sólo conforme a las características de nuestra estructura cognitiva, esto es, en términos humanos.[5]

---

2. *Ibíd.*, 212.
3. Inmanuel Kant, *Critic of Pure Reason,* trad. Norman Kemp Smith (Nueva York: St. Martin's 1965), 22 [b16].
4. *Ibíd.*, 239 [A 220].
5. «No podemos proceder de ninguna otra manera; tenemos que antropomorfizar». Inmanuel Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View,* traducido por Victor Lyle Dowell, revisado y editado por Hans. H.

Esta nueva visión kantiana de nuestra cognición y nuestra relación con los objetos y el mundo significa que lo humano, de hecho, constituye la medida del mundo.[6] La estructura fundamental de todas las cosas está determinada por nuestras formas de cognición.[7] La figuración humana es la ley del mundo. El mundo es mundo humano. Todo está determinado por la *conditio humana epistémica*.[8]

De manera que Diderot tenía razón en su proclamación del principio antrópico. De hecho, tenía mucha más razón de la que sabía. Lo humano no es sólo el principio semántico sino, en efecto, el principio objetivo-constitutivo del mundo. Kant dotó al principio antrópico de su legitimación epistemológica perfecta.

La persistencia del principio antrópico hasta el presente

Siguiendo su justificación kantiana, la perspectiva antrópica ha dominado el pensamiento moderno. A pesar de la gran variedad por lo demás presente, sigue siendo el denominador común y generalmente aceptado del pensamiento moderno. En lo que sigue, demostraré esto mediante una breve referencia, primero al

---

Rudnick (Carbondale: Southern Illinois University Press 1978) 62ss [AB 76, párrafo 30].

6. De este modo llegamos, doscientos cincuenta años después de la *descentralización cósmica* realizada por Copérnico a un *recentramiento epistemológico* de lo humano de la mano de Kant. Por supuesto, la posición de los humanos en el cosmos sigue descentralizada. Pero esto ahora se topa con un *recentramiento epistemológico*. Bertrand Russell advirtió esto con lucidez diciendo que Kant, en lugar de «hablar de sí mismo como habiendo realizado una "revolución copernicana"... habría sido más preciso si hubiese hablado de una "contrarrevolución ptolemaica", puesto que puso de nuevo al hombre en el centro del que lo había destronado Copérnico» (Bertrand Russell, *Human Knowledge,* Nueva York: Simon and Schuster, 1948, xi).

7. Finalmente, en su *Opus postumum,* Kant afirma incluso: «Hacemos todo nosotros mismos». Inmanuel Kant, *Opus postumum*, ed. Eckard Förster (Cambridge: Cambridge University Press 1993) 189 [2:82; fascículo 7.°, folio 7, página 2].

8. De forma significativa, Kant explica que las preguntas clásicas de la metafísica (¿qué puedo saber), de la ética (¿qué debo hacer?) y de la fe (¿qué puedo esperar?) se reúnen todas en la pregunta ¿qué es el hombre? Y deben responderse en relación a él. Inmanuel Kant, citado por Gottlob Benjamin Jäsche, «Inmanuel's kant Logic: A Manual for Lectures» [1800], en *Inmanuel Kant: Lectures on Logic*, edición y traducción de J. Michael Young (Cambridge: Cambridge University Press 1992), 538.

historicismo y a la nueva forma de hermenéutica, y luego a Nietzsche, y finalmente a la erudición contemporánea en las humanidades y los estudios culturales, así como en la filosofía analítica.

La diversificación de lo transcendental en el Historicismo. Con la llegada del pensamiento histórico hacia el final del siglo XVIII y el subsiguiente ascenso del historicismo, se dio un cambio importante. La gente se dio cuenta de que la percepción humana no es, como había pensado Kant, la misma en todas partes y en todo tiempo, sino que más bien varía tanto cultural como históricamente. La experiencia y comprensión humanas no dependen de una estructura universal e invariable sino más bien de rasgos específicos históricos y culturales. Pero esta diversificación no afecta el principio fundamental esencial de la modernidad, que nosotros humanos podemos experimentar y comprender sólo siguiendo determinadas plantillas y que los objetos con los que tratamos están fundamentalmente determinados por estas, nuestras propias plantillas. La diversificación histórica incluso prevé una aplicación más extensa y radical de este principio fundamental: la referencia a un principio antrópico en general es insuficiente; es necesario reconocer y respetar varias características de experiencia y comprensión, histórica y culturalmente condicionadas.

Esta perspectiva, fundada por el historicismo, alcanzó una amplia aceptación mediante la antropología y la etnología del siglo XX. Se dice que gente de diferentes culturas está ligada a sus diversas asunciones culturales *a priori* y por esa razón se dice que habitan mundos diferentes.[9] El contemporáneo contextualismo, relativismo y culturalismo son todos ellos resultado de este modo moderno de pensamiento.

El lugar de la Hermenéutica en esta Constelación. La hermenéutica, en su forma reciente, es hija del historicismo. Su creencia de que cada cultura se caracteriza por su propio y peculiar juego de aprioridades históricamente condicionadas conduce a la pregunta de que, en la comprensión, entramos en este juego específico de

9. «Los mundos en los que viven sociedades diferentes son mundos distintos, no simplemente el mismo mundo con distintas etiquetas». Edward Sapir, «The Status of Linguistics as a Science», en Sapir, *Culture, Language and Personality* (Berkeley: University of California Press 1958), 65-77, aquí la 69.

aprioridades. Ya Herder había desarrollado esta nueva máxima hermenéutica del interiorizar: no debemos intentar construir una comprensión de una cultura sobre la base de nociones externas y abstractas, sino más bien buscar el hacerlo entrando (por el camino de la «empatía») en su propia lógica.[10]

Pero esta exigencia padece una paradoja. Si cada cultura se caracteriza por sus propias aprioridades, entonces parecería que, puesto que las aprioridades de otra cultura son verdaderamente diferentes, no sería posible comprender genuinamente la otra cultura sino sólo tergiversarla conforme a los rasgos de la propia cultura (con la que se supone que estamos exclusivamente ligados). De ese modo, el concepto histórico tiene como resultado conceptualmente, a pesar de todas las buenas intenciones, la imposibilidad de comprender una cultura extranjera. El problema es uno de los más serios que las aproximaciones hermenéuticas hasta ahora han sido incapaces de resolver.[11]

---

10. «*Toda la naturaleza* del alma, que *gobierna todas las cosas*, que *modela* todas las demás inclinaciones y las fuerza *de acuerdo consigo misma* y que además *colorea* las acciones más indiferentes —para compartir esto en el sentimiento, no respondas sobre la base de la palabra sino dirígete hacia la época, hacia el clima, hacia toda la historia, sintiéndote en cada cosa». Johan Gottfried Herder, «This Too a Philosophy of History for the Formatio of Humanity» [1774], en *Philosophical Writings*, editado y traducido por Michael N. Forster (Cambridge: Cambridge University Press 2002), 292.

11. Podría resolverse sólo en términos de una perspectiva universalista —por ejemplo la tesis de que la diversidad de las culturas descansa sobre o incluye una fundación de comunidades. Pero esta tesis va a contracorriente de la de inveterada en la especificidad, y tanto las consecuencias paradójicas de un relativismo cultural desmedido como los agrios debates entre relativistas culturales y universalistas, están dando ejemplo de este dilema. Cf., para la primera parte de la tesis, la declaración escrita principalmente por Melville Herskovits, en la que en 1949, etnólogos americanos respaldaron la tolerancia y la no intervención en culturas extranjeras: si cada cultura está estrictamente ligada al marco de sus propios axiomas culturales, entonces la consecuencia para la investigación es clara: deben cesar todos los esfuerzos etnológicos, porque los investigadores mismos están ligados a los marcos de sus propias culturas y por lo tanto, son constitutivamente incapaces de hacer justicia a otra cultura. Pueden tomar nota sólo de acuerdo con los patrones que les son familiares; por ejemplo, sólo pueden captar el imperialismo cultural. Cf., como caso de estudio para el segundo punto (el rechazo relativista de los reclamos universales); Paul Ekman, «Afterword», en Charles Darwin, *The Expression of Emotions in Man and Animals* (Oxford: Oxford University Press 1998), 363-393.

La hermenéutica de Gadamer —a la cual, como veremos, se suscribe Vattimo— tampoco ha sido capaz de escapar a este dilema. La expansión del propio horizonte de cada uno a través de la «fusión de horizontes» nos conduce sólo al horizonte más amplio de la «historia efectual» de la tradición cultural propia. Este horizonte, sin embargo, se supone que representa un límite intraspasable. «La historia efectual determina previamente tanto lo que nos parece digno de ser inquirido como lo que aparecerá como objeto de investigación».[12] De ese modo, no es posible sobrepasar los límites de nuestra propia tradición cultural avanzando por este camino. Otras culturas y sus historias efectuales seguirán siendo extrañas. No podemos ir más allá de un personaje, que en el mejor de los casos permanece en una identidad no identificada en medio de una otredad auto-creada. La comprensión de lo extraño permanece constreñida por grilletes autoimpuestos. Así, la naturaleza carcelaria del principio antrópico se hace sentir incluso en esta versión hermenéutica, superficial y más flexible, de la aproximación historicista.

Nietzsche: nuestra verdad es «antropomórfica hasta la médula».Pero, ¿no cambia todo cada vez que Nietzsche entra en escena? ¿No nos libera él de todas las constricciones? ¿No es eso lo que hace, por ejemplo, en su crítica al historicismo? De ningún modo, pues la objeción de Nietzsche sugiere un estrechamiento posterior del propio horizonte.[13]

Si se toma en cuenta que Nietzsche usa el concepto kantiano como su punto de partida y lo radicaliza,[14] a duras penas puede esperarse que se haya movido más allá del modo moderno de pensar. De ese modo, una de sus tesis básicas afirma que nuestra

12. Hans-Georg Gadamer (1960), *Truth and Method* (Nueva York: Continuum 1989), 306, 330.

13. «Ésta es una ley general: cada cosa viviente puede ser saludable, fuerte y fiel sólo dentro de un horizonte». Friedrich Nietzsche, *Sobre la ventaja y la desventaja de la historia para la vida*. Trad. Peter Preuss (Indianapolis: Hackett 1980), 10.

14. «Debe ser probado que todas las construcciones del mundo son antropomórficas, es más, si Kant está en lo correcto, también todas las ciencias. Friedrich Nietzsche, «El filósofo: reflexiones sobre la disputa entre arte y conocimiento» [1872], en *Filosofía y Verdad: selección de los cuadernos de Nietzsche de comienzos de 1870*. Edición y traducción de Daniel Breazeale (Humanities Press, 1979), 32.

verdad es «minuciosamente antropomórfica» y «no contiene un solo punto que sea verdad en sí mismo o real y universalmente válido a excepción del hombre».[15] «Vemos todas las cosas mediante significados de nuestra cabeza humana, y no podemos cercenarlo».[16] Por esa razón, Nietzsche confronta la filosofía con el pronóstico de que en el futuro sólo será capaz de «enfatizar el carácter *relativo* y *antropomórfico* de todo conocimiento, así como el poder omnipresente y dominante de la *ilusión*».[17] Nietzsche desarrolla una versión artística del antropomorfismo en la que acentúa el elemento de la invención libre y la ficción. En su concepción del ser humano como un *animal fingens*, él muestra el produccionismo de la perspectiva moderna. Propugnando un antropomorfismo fundamental, se sitúa completamente dentro de la tradición del pensamiento moderno.

Quizás se pueden pensar que la idea de Nietzsche del «superhombre» estaría en oposición a esto, y podría verse como un apuntar a algo más allá de lo humano y de ese modo a algo más allá del principio antrópico. Pero esto sería equivocado. Es verdad: en su superhombre Nietzsche está pensando en alguien que «dispara la flecha de su añoranza más allá del hombre»[18] —pero de hecho sólo más allá del hombre *presente*, cuya naturaleza auto-satisfecha es despreciada por Nietzsche en su personaje del «último hombre».[19] En contraste con esto, se espera que el superhombre realice plenamente todo el potencial de la humanidad. El superhombre de Nietzsche es ese individuo que se ha liberado de todo pensamiento de un supra —e infra— mundo y —como ha mostrado brillante y repetidamente Gianni Vattimo— vive la *conditio humana* creativamente y, libre de cualquier autoridad trascendental, se tiene sólo a sí mismo como el único y más alto punto de orientación. El mundo del superhombre será finalmente un mundo completamente antrópico. Nietzsche es —de forma particular en su visión del futuro— un pensador antrópico por excelencia.

---

15. Friedrich Nietzsche, «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral» en *Filosofía y Verdad*, 85.

16. Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano: un libro para espíritus libres*. Trad. Marion Faber (Lincoln: University of Nebraska Press 1984), 17 [9].

17. Friedrich Nietzsche, «El filósofo», 13.

18. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. Traducción de Walter Kaufmann (Nueva York: Modern Library 1995), 17.

19. Cf. *ibíd.*, 7 s.

Pero Nietzsche no sería Nietzsche si la antítesis de su idea principal no se encontrase también en sus propios escritos.[20] En una ocasión formuló un imperativo completamente diferente del antrópico. Dice: «siente cósmicamente».[21] Es sorprendente. ¿Qué quiere decir Nietzsche exactamente?

Por lo general, las referencias de Nietzsche al cosmos se quedan dentro del paradigma antrópico. Para él, el cosmos es un producto tan humano como el periódico[22] y desde hace mucho despojado de magia.[23] En referencias aisladas aparece una visión diferente: la noción de que el universo quizá no está conformado por una lógica antrópica después de todo[24] y que en nosotros —contrariamente a la prevalente humanización de la naturaleza y del universo— puede estar almacenada una naturalización,[25] o que, en

---

20. Cf. su divisa de honestidad: «¡Nunca te alejes o entierres en el silencio lo que puede ser pensado contra tus pensamientos!¡Elógialo!. Está entre las más destacadas necesidades de honestidad del pensamiento. Cada día debes dirigir tu campaña también contra ti mismo». Friedrich Nietzsche, *Aurora: pensamientos sobre los prejuicios de la moral.* Traducción de R.J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press 1997), 169 [370].

21. «Para aprender paso a paso a abandonar el *supuesto individual.* ¡Para descubrir los errores del ego! ¡Para comprender el *egoísmo como un error*! ¡Para no ver el altruismo como su opuesto! No. ¡*Más allá de "mí" y "ti"*! ¡*Siente cósmicamente*! Friedrich Nietzsche, *Nachgelasene Fragmente: Anfang 1880 bis Sommer 1882*, en *Sämtliche Werke*, vol. 9, 443.

22. «Tomamos no sólo a Dios, sino a cualquier otra cosa que reconocemos, incluso anónima, en nosotros mismos: somos el cosmos, *en tanto que lo hemos comprendido o soñado*. Los olivos y las tormentas se han convertido en una parte nuestra: la bolsa y el periódico también». *Ibíd.*, 216.

23. «¡Esta despreocupada profundidad! Lo que una vez fue llamado estrella ahora se convierte en un manchón». Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. November 1887 bis Anfang Januar 1889*, en Nietzsche, *Sämtliche Werke*, vol. 13, 571. Esto nos hace recordar aquí la observación de Hegel a Heine: «las estrellas son sólo una lepra brillante en el cielo». Heinrich Heine, «Gestädnisse», en Heine, *Sämtliche Werke*, vol. 13 (Munich: Kindler 1964), 89-144, aquí 118.

24. «¿Cómo podríamos acercarnos o alabar el universo? Cuidado con atribuirlo a su carencia de corazón y sinrazón o a sus opuestos: no es ni perfecto ni bello, ni noble, ni desea tampoco llegar a ser ninguna de estas cosas; de ninguna manera anhela imitar al hombre». Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia.* Traducción de Walter Kaufmann (Nueva York: Vintage Books 1974), 168 [109].

25. «¿Cuándo empezaremos a «naturalizar» a la humanidad en términos de una naturaleza pura, recientemente descubierta, recientemente redimida?». *Ibíd.*, 169 [109].

definitiva, somos co-agentes del cosmos[26] y que analizarlo seriamente podría enseñarnos humildad.[27] En el pasaje citado más arriba, Nietzsche considera la idea de que incluso «lo que se mueve dentro de nosotros» podría tener una dimensión completamente diferente de la humana, pues es «en sí mismo *algo diferente* que desconocemos» y que sistemáticamente erramos al comprender a causa de nuestra perspectiva habitual, decididamente antrópica.[28] Nietzsche sugiere una visión opuesta que camina más allá de la perspectiva humana (más allá de «ti» y de «mí»). «Siente cósmicamente» articula una pauta que rompe con el antropomorfismo, lo deja atrás. Y *aquí*, Nietzsche no expresa sus objeción habitual que, como todo lo demás, un sentimiento cósmico tal no puede ser nada más que una meta inventada de forma humanista. Aquí Nietzsche piensa con determinación más allá del tropo antrópico. (¿Por qué los aficionados de Nietzsche sólo reconocen siempre al Nietzsche antrópico y no a este otro Nietzsche como su modelo?)

La función determinante del principio antrópico para las ciencias humanas y culturales contemporáneas. Alumnos contemporáneos de las ciencias humanas y culturales siguen completamente tras la estela del principio antrópico. Programáticamente, afirman que su concepto descansa sobre la noción de que «sólo existe un *a priori*, el *a priori* histórico de la cultura».[29] Esto no es más que una repetición del credo histórico con ropaje actualizado. Si el trascendentalismo antrópico ha llegado a ser concreto y variado con el historicismo, bajo el culturalismo se convierte en algo totalmente empírico y micrológicamente diferenciado.

En este giro microanalítico, el principio antrópico constituye el axioma impulsor de prosperidad de las ciencias humanas y culturales. Si las especificaciones culturales son constitutivas de

---

26. «Cada individuo ayuda a crear toda la entidad del cosmos —tanto si lo sabe como si no—, ¡tanto si lo quiere como si no!». Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente: Juli 1882 bis Herbst 1885*, en Nietzsche, *Sämtliche Werke*, vol. 10, 494.

27. «Hoy, las ideas cósmicas verdaderas tienen significado para la mente, dirigen a la gente hacia la modestia». Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente: Anfang 1875 bis Ende 1879,*en Nietzsche, *Sämtliche Werke* vol. 8, 171.

28. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente: Anfang 1880 bis Sommer 1882, Sämtliche Werke,* vol. 8, 443. «Somos brotes en un árbol ¡qué sabemos nosotros de lo que podemos llegar a ser a favor del árbol!». *Ibíd.*

29. Hartmut Böhme, Peter Matussek y Lothar Müller, *Orientierung Kulturwissenschaft* (Reinbek: Rowohlt 2000), 106.

todas nuestras experiencias, perspectivas y hechos, entonces es necesario proseguir con el análisis detallado de precisamente esas especificaciones culturales en toda su multiplicidad y diversidad en «una diferenciación y particularización internas casi infinitas».[30] Y exactamente eso es lo que las ciencias humanas y culturales contemporáneas han hecho en última instancia. Llenas de *pathos*, agitan el molde de la libertad: tales revelaciones microanalíticas debieran proporcionar individuos con la oportunidad de llegar a conocer la multiplicidad de constricciones y a partir de ahí capacitarles para hacer sus propias opciones y tomar sus propias decisiones. Se pasa por alto que los términos de sus mismos axiomas significan que estas opciones no equivalen nada más que a levantar una celda sobre otra en la misma prisión; de ninguna manera puede tener como resultado la libertad.

Filosofía analítica. La filosofía analítica es un ejemplo más de la dominancia contemporánea, y en buena medida inconsciente, de la mentalidad antrópica. Destacados representantes de este movimiento hacían temprana referencia a la locución de Protágoras *homo mensura* (una formulación previa clásica del moderno principio antrópico). Por ejemplo, Neurath declaró en 1930/1931 que la «visión científica del mundo» promueve «el orgullo y al mismo tiempo la convicción auto-limitante... de que el hombre es la medida de todas las cosas».[31] En 1936, también Sellars se refería a la frase de Protágoras para caracterizar su propia posición en la filosofía de la ciencia: «en la dimensión de describir y explicar el mundo, la ciencia es la medida de todas las cosas, de qué es lo que es, y de qué no es lo que no es».[32]

Detrás de esto está la decidida orientación de la filosofía analítica hacia Kant, el verdadero fundador del principio antrópico

30. *Ibíd.*, 13.

31. Otto Neurath, «Wege der wissensachaftlichen Weltauffassung«, *Erkenntnis* I, (1930/31): 106-125, aquí 125.

32. Wilfrid Sellars, *El empirismo y la filosofía de la mente* (Cambridge, MA: Harvard University Press 1997), 173. Recientemente, Rorty también se ha unido al bando de Protágoras. Según Rorty, «no tenemos responsabilidades... excepto aquellas que tenemos cara a otra gente». Richard Rorty, «Die moderne analytische Philosophie aus pragmatischer Sicht», en *Die Renaissance des Pragmatismus – Aktuelle Verflechtungen zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie,* editado por Mike Sandbothe (Weilerwist: Velbrück Wissenschaft 2000), 78-95, aquí 95.

moderno. El giro específico que, sin embargo, se le ha dado al principio se define como el «giro lingüístico». Se dice que todas las referencias a las cosas están determinadas dentro del marco del lenguaje (más que dentro del marco de las formas mentales *a priori*, como proponía Kant). El lingüismo es la versión analítica del principio antrópico.

El lenguaje (que por supuesto es considerado como un asunto puramente humano: *nosotros* hablamos, el mundo está mudo[33] —recuérdese a Diderot—) todavía impone, según la filosofía analítica contemporánea, límites antrópicos sobre nuestra comprensión similares a aquéllos reconocidos previamente por la «filosofía de la conciencia». La verdad existe sólo «relativa al lenguaje», y, garantizamos, «es tan objetiva como puede serlo».[34] De ese modo, el mundo al que finalmente venimos es también, para la filosofía analítica, un mundo determinado por los humanos, un mundo en el que el hombre es la medida.[35]

Por lo tanto, la filosofía analítica también sigue todavía la mentalidad antrópica de la modernidad. Bajo la terminología y las poses a la última moda (el giro hacia el lenguaje y el pathos de un nuevo comienzo), continúa actuando el principio antrópico de la modernidad. Se podría comentar críticamente la permanencia de la visión del mundo antrópica citando a Wittgenstein: «Una imagen nos mantiene atrapados. No podemos hurtarnos a ella, porque descansa en nuestro lenguaje y el lenguaje parece repetírnosla inexorablemente».[36] Sí, una imagen nos mantiene, a nosotros los modernos, atrapados.

---

33. Cf. Rorty: «El mundo no habla. Sólo nosotros lo hacemos». Richard Rorty, *Contingencia, Ironía y solidaridad.* (Cambridge: Cambridge University Press 1989), 6.

34. Donald Davidson, «Sobre la idea misma de un esquema conceptual», en Davidson, *Investigaciones sobre la Verdad y la Interpretación* (Oxford: Oxford University Press 1984), 183-198, aquí 198.

35. «Nuestras concepciones... definen un tipo de objetividad, *objetividad para nosotros*... Objetividad y racionalidad hablando al estilo humano es lo que tenemos». Hilary Putnam, *Razón, Verdad e Historia* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1982), 55. De forma significativa, Putnam refiere esta perspectiva a Kant, quien, según piensa Putnam, fue el primero en desarrollar «la perspectiva "interna" o "interna realista"». *Ibíd.*, 60.

36. Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*. Traducción de G.E.M. Anscombe (Nueva York: Macmillan 1968), 48e [115].

Por cierto, varios filósofos han opuesto críticas enérgicas de la mentalidad antrópica. Pero sus objeciones han desaparecido todas como agua en la arena.

La crítica lógica de la mentalidad antrópica (Frege, Husserl). Frege inició el tema hacia el final del siglo XIX. Quería mostrar que la validez de las verdades lógicas y matemáticas es independiente de condiciones antrópicas. En este sentido objetaba la infección psicológica de la lógica.[37] Apoyaba la «validez incondicional y eterna» de las leyes lógicas —en oposición a su típica limitación moderna «de nuestro pensamiento como es ahora».[38] Pero Frege nunca fue capaz de hacer realmente plausible su concepción absoluta de la lógica.

Siguiendo las huellas de Frege, Husserl también avanzó una crítica enérgica al psicologismo. Lo consideraba como una variación del «antropologismo», la opinión de que toda comprensión humana es relativa a la constitución humana, a la «especie humana».[39] Husserl veía la «filosofía moderna y reciente», para su perjuicio, tercamente veteada de antropologismo.[40] Consideraba «muy raro encontrar un pensador libre de la mancha de tan erróneas doctrinas».[41] Las objeciones de Husserl también se centraban sobre el concepto de verdad: la verdad debe tener el estatus de la validez ideal, no simplemente empírica, y por lo tanto, no puede ser relativa a un dato empírico como la condición humana. Si algo es verdad, debe serlo para cualquier cria-

---

37. «Veía la lógica prevalente infectada hasta la médula por la psicología». Gottlob Frege, *Las leyes básicas de la Aritmética* [1893] edición y traducción de Montgomery Furth (Berkeley: University of California Press 1964), 12. Ya en 1884, en *Los fundamentos de la aritmética* había afirmado como su primer axioma que «separar siempre con nitidez lo psicológico de lo lógico». Gottlob Frege, *Los fundamentos de la Aritmética. Una investigación lógico matemática en el concepto de número,* traducido por J.L. Austin (Evanston, Il.: Northwestern University Press), 2.ª ed., 1980, 10.

38. Frege, *Las leyes básicas de la Aritmética*, 14.

39. Edmund Husserl, *Investigaciones Lógicas*, vol. I [1900], traducción de John N. Findlay (Londres, Routledge and Keagan Paul 1970), 138 [párrafo 34].

40. *Ibíd.*, 139 [párrafo 36].

41. *Ibíd.*, 139 s.

tura —«para hombres y no hombres, ángeles o dioses»—[42] de la misma manera.[43]

A pesar de lo impresionante de la crítica de Husserl, él mismo no fue capaz de sostenerla, sino que más bien la convirtió, años más tarde, en un relativismo antropológico trascendental: «cada existente es, en último término... *relativo a la subjetividad trascendental*».[44] Toda la situación parece llena de ironía. Husserl, que se había propuesto desterrar el antropologismo del pensamiento moderno de una vez para siempre, al final vino a defender la opinión de que la conciencia humana es el horizonte último. El crítico prominente de la mentalidad antrópica finalmente se unió de nuevo a las filas de sus oponentes. Simplemente situó la centralidad de lo humano en un nivel más profundo —a saber, trascendental.

Heidegger: profundización ontológica de la Antropología, pero sin traspasar los límites de la mentalidad moderna. ¿Y con Heidegger? Sostengo que apenas nada es diferente. Es cierto, Heidegger es conocido como un gran crítico de la modernidad que era absolutamente consciente de su empuje antropocéntrico —la tendencia a relacionar «toda realidad en primer y último término con el ser humano»—[45] y quien objetó la elevación de la antropología al rango de «disciplina fundamental de la filosofía»[46] sobre la base de que en toda esta empresa lo humano queda esencialmente infradefinido. Lo que falta en este acercamiento, según Heidegger, es el percibir que lo humano no puede ser entendido únicamente a partir de sí mismo, puesto que lo humano es «más que meramen-

---

42. *Ibíd.*, 140.

43. Husserl estaba advertido de que la rebeldía de la antropología había comenzado con Kant, que había caído víctima de un «veleidoso antropologismo». Edmund Husserl, *Erste Philosophie, Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, ed. Rudolf Boehm, Husserliana vol. 7 (La Haya: Nijhoff 1956), 228.

44. Edmund Husserl, *Lógica Formal y Transcendental.* [1929] traducción de Dorion Crains (La Haya: Nijhof 1969), 273 [párrafo 103].

45. Martin Heidegger, *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel), und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (Vorlesung Sommersemester 1929; *Gesamtausgabe,* II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944) (Frankfurt: Klostermann 1997), 18.

46. *Ibíd.*

te humano»:[47] «no hay algo como un hombre que exista individualmente y únicamente por sí mismo».[48] Lo humano —contra la tendencia moderna a «*humanizar* lo humano»—[49] debe ser más bien concebido en términos de su relación con el ser, y en esta relación no es lo humano sino el ser lo que tiene el papel principal. Reflexionar sobre «la relación del Ser con la esencia del hombre»[50] fue la preocupación principal de Heidegger durante toda su vida.

Pero, ¿qué se ha alterado realmente si no se determina lo humano simplemente sobre sí mismo sino más bien sobre su relación con el ser? Ciertamente esto va más allá de la antropología ordinaria. Pero en su lugar se introduce otra antropología, sólo esta vez una antropología más profunda, onto-acentuada, una onto-antropología.

Para poder darnos cuenta de que Heidegger está efectuando sólo una reforma de profundización (y no una transgresión fundamental) de la mentalidad antropológica, ayuda tomar en consideración la relación explícita de Heidegger con el humanismo. Primero, Heidegger afirma que el humanismo designa «esa interpretación filosófica del hombre que explica y evalúa los entes como un todo desde el punto de vista de y en relación con el hombre» (que incluso en su elección de las palabras nos recuerda la formulación de Diderot del principio antrópico moderno).[51] Pero la crítica subsiguiente de Heidegger de las formas tradicionales de humanismo tiene finalmente como resultado sólo la instauración de un nuevo tipo de humanismo —un humanismo que ahora «piensa la humanidad del hombre desde la cercanía del Ser».[52]

---

47. Martin Heidegger, «Carta sobre el Humanismo», en Heidegger, *Escritos Básicos*, edición de David Farrel Krell (San Francisco: Harper 1993), 217-265, aquí 245.

48. Martin Heidegger, «La pregunta referente a la tecnología» en Heidegger, *Escritos Básicos*, edición de David Farrell Krell (San Francisco: Harper 1993), 307-341, aquí 337.

49. Martin Heidegger, *Besinnung*, en Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 66 (Frankfurt: Klostermann 1997) 161 [61].

50. Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, 217.

51. Martin Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes» [1950] en *Fuera de los caminos trillados*, edición y traducción de Julian Young y Kenneth Haynes (Cambridge: Cambridge University Press 2002), 70.

52. Heidegger, *Carta sobre el Humanismo*, 245.

Todos los esfuerzos de Heidegger se dirigen en una dirección: desarrollar, en lugar del deficiente modelo tradicional, una comprensión de lo humano completa y genuina, pero sin trascender el horizonte antrópico como tal. El marco de referencia dentro del cual se aplicaría la comprensión completa de lo humano permanece sin cambios. Sigue siendo válido ahora, como lo era antes, que la —en lo sucesivo auténtica— comprensión de lo humano tiene que ser la fundamentación de todo.

Que las cosas sean así —que el desconectarse de Heidegger de la antropología previa para quedarse en una antropología onto-acentuada no deje atrás la cosmovisión antrópica, sino sólo la enraíce más profundamente— deriva de un aspecto muy significativo de la comprensión del ente de Heidegger: el ente sólo tiene a los humanos por compañeros, según Heidegger. Sólo lo humano es «el vecino del Ser»[53] y «el pastor del Ser».[54] Es el único destinatario del ser —no lo son las rocas, ni los animales, tampoco lo es una obra de arte o una máquina, o un ángel, o Dios.[55] Los humanos son la pareja exclusiva del ser.

En este sentido Heidegger ha seguido siendo un *exclusivista con respecto a lo humano*. Ha transformado la antropología en una onto-antropología, pero no se ha movido más allá del modo de pensar antrópico. Todo lo que ha hecho ha sido remplazar, dentro de él, la vieja distinción de lo humano como *animal rationale* por una nueva, el «vecino» del ser. En esto, el pensamiento de Heidegger sigue dentro de la configuración antrópica de la modernidad. Sólo le abrió una dimensión más profunda. Pero no fue más allá de ella.[56]

---

53. *Ibíd.*, 245.

54. *Ibíd.*, 234, 245.

55. «El Ser está... más cerca del hombre que de cualquier otro ente, sea este una roca, una bestia, una obra de arte, una máquina, sea un ángel o Dios». *Ibíd.*, 234.

56. Por razones de espacio no es posible aquí introducirnos en la crítica que Foucault ofreció de la mentalidad antrópica moderna. Presentó una brillante liquidación de cuentas con este modo de pensar en *El Orden de las Cosas* (1966). Pero enseguida —con el análisis de las ciencias humanas en *Vigilar y Castigar* (1975) y completamente con su investigación de formas mejoradas de vida humana en *El uso del placer* y *El cuidado de sí mismo* (ambos de 1984)— también regresó a los juegos del pensamiento antrópico.

¿Qué podemos anticipar en relación con el pensamiento de Vattimo? En Nietzsche y Heidegger he discutido dos de las principales inspiraciones de Vattimo. He mostrado que Nietzsche desarrolló el personaje antrópico tanto como es posible hacer, y que Heidegger permanece, aun con todos sus cambios en la interpretación de lo humano, dentro del modo moderno de pensar. Por esa razón podemos esperar que Vattimo continúe también en esta misma pista modernista.[57]

Razones para cuestionar el modo de pensar moderno

Hemos visto que la tarea de aportar una crítica eficiente de la mentalidad antrópica todavía está sin completar. Todavía sigue siendo necesaria. Pues aparentemente la mentalidad moderna paraliza nuestro pensamiento.

Parálisis, saciedad, autosatisfacción. Desde hace tiempo hemos sabido la respuesta a cada pregunta. Léase, «es lo humano». Esta certeza auto-plenificante sofoca el pensamiento en lugar de permitirle respirar.

De hecho, la totalidad de la escena filosófica e intelectual contemporánea está particularmente renca. Sí, la actividad es inmensa y la diferenciación es impresionante en su detalle. Pero todos nuestros caminos giran alrededor del mismo círculo tedioso. Para cada cosa que todavía no comprendemos en detalle y nos ponemos a investigar, estamos seguros de antemano de que todos nuestros descubrimientos, presentes y futuros, darán como resultado nada más que introspecciones en el plano humano —*huis clos.* Nos hemos asentado en el refugio del pensamiento antrópico. Con todas sus restricciones, y nos sentimos

57. Para evitar cualquier mala interpretación, debo decir que no hay duda de que Vattimo interpreta a ambos, a Nietzsche y a Heidegger, de un modo muy original y fecundo. Como joven estudiante alemán que creció en un clima influido por Heidegger, me sentí extremadamente feliz de poder conocer a Nietzsche y Heidegger tal como los comprendió Vattimo. Me liberó de un modo muy importante (como lo hicieron la interpretación francesa de Nietzsche de Deleuze y la interpretación de Heidegger de Derrida). Pero aquí, nuestra tarea no es discutir las interpretaciones de Nietzsche y Heidegger, sino debatir la cuestión de lo que cada pensador ha logrado más allá del tropo antrópico de la modernidad —o al menos ver y cuestionar sus límites y deficiencias.

cómodos en él. Nos proporciona seguridad —el equivalente epistemológico de la «jaula de acero» de la modernidad. Apenas es posible exagerar el grado hasta el que estamos atrapados en esta mentalidad. Incluso ordinariamente cualquiera está convencido de que todo nuestro entendimiento está ligado (contextual, social, culturalmente) a lo humano. Ésta es la más profunda *communis opinio* de la humanidad moderna.

Citando el uso popular de dos términos me gustaría demostrar la arrogancia conectada con esta reflexión. ¿Qué significa hoy decir que alguien es «cosmopolita»? ¿Y qué tenemos en la cabeza cuando intentamos reclamar «validez universal» para una idea?

Cuando los estoicos hablaban de un «cosmopolita» (un «ciudadano del mundo») o decían que uno debía vivir su propia vida de acuerdo con el cosmos, en realidad querían referirse al mundo entero, al universo. Un «ciudadano del mundo» era alguien que adoptaba el *cosmos* (o su razón subyacente) como medida de sí mismo. Cuando la gente habla de un «ciudadano del mundo» hoy, se refieren sólo a un ciudadano competente de la tierra, un terrestre internacional. Esta persona puede entonces coger una revista como *Cosmopolitan* y, mientras la lee, puede estar seguro de no haber puesto en cuestión su achicamiento de la medida cósmica a los asuntos de un estilo de vida social.

Y quien quiera que diga «universal» hoy acepta automáticamente una limitación similar del universo a justo la tierra y aun a una especie particular sobre la tierra, el homo sapiens. «Universal» ya no significa «universalmente válido» sino sólo lo «generalmente válido para la gente» —pero esto último se supone que representa lo primero. ¡Qué arrogancia, sí, incluso imprudencia! Eso sí, no una imprudencia sin fondo. Ya he mostrado dónde se sitúa su fondo.

La inconsistencia de la mentalidad moderna. Pero, ¿por qué, como a muchos gustaría preguntar, tendría alguien que intentar ir más allá del pensamiento moderno? ¿No es en realidad maravilloso y muy agradable en todos los sentidos? ¿No nos sentimos realmente cómodos con él? Llegados a este punto no deseo aventurar una crítica desde fuera, sino sólo señalar una grave inconsistencia en el pensamiento moderno.

El pensamiento moderno es, de forma muy evidente, autocontradictorio. Sostiene que nuestra comprensión está determinada por nuestros parámetros físicos, sociales, culturales, etc., y

no contiene nada capaz de llegar a algo más allá de ellos. Pero una determinación y limitación de este tipo, en todo caso, podría disponerse sólo desde una posición situada fuera de estos parámetros, desde la perspectiva de la visión de un ojo de Dios. De otro modo, la aseveración misma sería sujeto de las mismas restricciones y así podría ser ella misma, en el mejor de los casos, relativamente válida y por tanto incapaz de servir como principio vinculante. Pero según la posición moderna, precisamente una perspectiva general semejante nos es inaccesible. De ese modo, según los postulados de esta misma mentalidad, no tenemos modo de conocer que nuestra comprensión está, de hecho, estrictamente limitada. Esta mera afirmación se hace todavía una y otra vez. En ella, la posición moderna es fundamentalmente inconsistente, auto-contradictoria.[58]

Lo realmente asombroso, sin embargo, es que señalar su inconsistencia no tiene ningún efecto en absoluto. El contra-argumento sigue incontestado —pero también infecundo. El axioma moderno es aceptado como una verdad auto-evidente. Sus patrocinadores enfrentan cualquier desafío continuando, inamovibles, la reiteración del axioma que está siendo comprobado, como si estuviese más allá de la pregunta, y así sostienen que semejante cuestionamiento es, después de todo, indudablemente una formulación humana y, por lo tanto (como lo son todas las cosas según el axioma), simplemente un argumento «humanamente válido», lo cual no sólo no ayuda a remover el axioma sino más bien a mantenerlo. Para estar seguro, tal inmunidad al cuestionamiento y la comprobación de sus propios presupuestos no es,

58. Por ende, su axioma es inconsistente lógicamente puesto que está basado sobre una igualación injustificada de condiciones de *acceso* con condiciones de *validez*. Por supuesto, ciertas condiciones de acceso han de ser halladas antes de que seamos capaces de reconocer cualquier cosa. Pero de ninguna manera significa eso que el asunto así reconocido tenga que ser *determinado* mediante los significados a través de los cuales se accedió a él —pues podría no tener existencia ni validez aparte de ésa. Las condiciones de acceso tienen, es verdad, una función *iniciadora* en el descubrimiento de un *asunto* —pero no por eso tienen una función *constitutiva eo ipso* para la *esencia* de estos asuntos *como tales*; no es que simplemente los *hagan*. La igualación de las condiciones de acceso con las de validez es, desde el punto de vista de la lógica, un error elemental. Ahora bien, el axioma antrópico está fundado sobre este simple error: sobre la base del *acceso* humano a los asuntos, concluye directamente la *constitución* humana de estos mismos asuntos.

según el modernismo, un signo de racionalidad, sino más bien un signo de ideología. Pero en este caso, nadie se preocupa. Cuando nuestros propios presupuestos son minuciosamente analizados, hacemos caso omiso de nuestros auto-proclamados principios. Con satisfacción autoindulgente, nos aferramos rápidamente a la posición insostenible. Los buenos sentimientos están por encima del argumento. ¿Pero durante cuánto tiempo más?

El pensamiento de Vattimo en el contexto antropológico de la modernidad

Ahora veamos de qué modo el pensamiento de Vattimo se introduce en el contexto del pensamiento antrópico de la modernidad. Acabo de dar a entender mi respuesta: sus decididos vínculos con Nietzsche y Heidegger sugieren, por un lado, que él también imaginará la humanidad y su situación de forma no convencional, pero, por otro lado, que él no cuestionará el marco antrópico de la modernidad.

Filosofía para humanos

El pensamiento de Vattimo siempre se refiere y afecta a la vida que vivimos. Sus intervenciones ocasionan un comprendernos de modo diferente y ganar una nueva perspectiva sobre nuestra situación y nuestras relaciones sociales y políticas.[59] Si leemos a Vattimo y seguimos su razonamiento durante parte del camino, comenzaremos a actuar, juzgar y vivir de modo diferente en una serie de situaciones. En ese sentido, este filósofo de nuevo estilo es un intelectual pasado de moda: su pensamiento tiene una influencia tanto en los anales de la filosofía como en los asuntos de la vida diaria. Su implicación personal, que va desde el mundo cultural de Turín al Parlamento Europeo, y desde las políticas sexuales hasta la religión, refleja el giro práctico de su pensamiento. Vattimo está convencido de que ese esfuerzo de pensamiento debe tener como resultado una mejora de la condición humana. Está siempre preparado para recordar a otros esta omisión cuando pasan por alto la contextualización política de su pensamiento.

59. En esto radica su proximidad con Rorty.

Vattimo entiende que pensar está fundamentado sobre la realidad humana concreta y, dentro de ella, busca, para ayudar, lograr claridad y orientación.

La hermenéutica de Vattimo: «somos una conversación»

La idea de Vattimo de que «somos una conversación» no es simplemente una opción personal; tiene una base filosófica que descansa sobre el haber entendido que todo nuestro pensamiento está enraizado en la corriente de nuestra herencia y tradición. Y esto se aplica tanto al pensamiento filosófico como a la variedad de lo cotidiano. Nuestras convenciones e instituciones son productos y manifestaciones de la tradición de la que procedemos.

Ésta es la concepción fundamental de la hermenéutica de Vattimo. Para él, la hermenéutica no es un arte superficial de interpretación sino más bien una descripción de nuestra forma de ser. En esto Vattimo recuerda verdaderamente a Heidegger. En cuanto a esto último, nosotros los humanos no somos seres que existan y luego se dediquen al negocio de la comprensión entre otras muchas cosas; más bien, fundamentalmente, somos seres comprendientes cuya forma de ser misma está caracterizada por la comprensión. En nuestra constitución somos criaturas de tradición y comprensión. La frase de Hölderlin «pues somos una conversación» expresa esto de modo paradigmático. Sin ninguna duda, el ser humano es un *zoon logon echon*; sin embargo, su *logos* no tiene el carácter de la pura razón (Kant) sino más bien de la comunicación social (Aristóteles) con una guarnición histórica (Vattimo). Un pensamiento no es simplemente el acto de un sujeto autónomo sino una vuelta más en la trenza de la tradición y del hoy. Esta concepción tiene carácter preformativo para Vattimo. Cuando rechaza argüir directamente (lo que los filósofos sistemáticos encuentran objetable) pero siempre en conversación con otras voces (Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Rorty, Derrida, Ricoeur, etc.), lo hace así porque sabe (y quiere que nos demos cuenta) que nuestra voz puede emerger y ser escuchada sólo en un coro de otras voces. Me parece que ésta es la esencia de la versión original y profundamente considerada de la hermenéutica que hace Vattimo.

Esta posición hermenéutica no tiene como resultado ni una apología del *statu quo* (como algunos creen) ni un conservadu-

rismo histórico.[60] Y esto es verdad, al menos si no por otra razón, porque el presente es más multifacético y la tradición más rica de lo que la sabiduría convencional contemporánea o la ortodoxia histórica admitiría. Siempre hay otras voces.[61] La historia de la filosofía es portadora de diversas potencialidades; en nuestro discurso presente la encomienda puede ser precisamente ayudar a voces reprimidas a que se expresen ellas mismas;[62] cada voz y toda voz está abierta a interpretaciones discrepantes. De ese modo siempre hay posibilidades alternativas que pueden ser usadas críticamente. Todo el alcance de la conversación nos lleva (en contraste con el reduccionismo de la establecida «conversación ociosa») no al conservadurismo sino a las opciones divergentes.

Problemas con la justificación

Ahora bien, una hermenéutica tal, que no es conservadora sino que busca la fuerza vigorizante de la crítica, ¿conduce hacia algo más que una multiplicidad de interpretaciones y opciones contrarias? ¿Es capaz, de hecho, de justificar la preferencia de una opción particular sobre otra? A Vattimo le gustaría que lo fuera. Quiere evitar el relativismo del «todo vale».[63] Le gustaría privilegiar unos valores sobre otros. Por ejemplo, considera que *Caritas* es un «valor absoluto».[64]

¿Pero cómo puede ser posible una distinción así? ¿No es inevitable el caso de que —una vez que la posibilidad de una justificación última se ha desvanecido—[65] una cosa pueda ser prefe-

60. Ésta es la fuente de la reserva de Vattimo frente a Gadamer y de su insistencia en el empuje crítico de Heidegger. Cf., por ejemplo, «Verdad y Retórica en la Ontología Hermenéutica», en Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad.* Trad. de J.R. Snyder (Baltimore: Johns Hopkins University Press 1988), 130-144, aquí 140-143.

61. «Me parece que la tradición es polifónica... tiene que ver con una multiplicidad de voces». «Die Stärken des schwachen Denkens. Ein Gespräch mit Gianni Vattimo», en Martin G. Weiss, *Gianni Vattimo. Eine Einführung* (Viena: Passagen 2003), 171-182, aquí 174.

62. Éste fue uno de los grandes temas de Lyotard.

63. Gianni Vattimo, *Etica dell'interpretazione* (Turín: Rosenberg& Sellier 1989), 147.

64. «Die Stärken des Schwachen Denkens»,175.

65. Aquí Vattimo se une al primer Wittgenstein.

rida a otra sólo sobre la base de los intereses y prejuicios individuales, por una persona esto y por otra aquello? Las decisiones se elaboran sobre la base de predisposición, gusto o poder, no sobre la base de lo correcto. Tras el abandono de cualquier «fundamentalismo» no parece posible hacer algo más que expresar una recomendación plausible y tratar de promoverla.[66]

Según Vattimo, la historia nos ayudaría a salir de la dificultad. La historia debería hacer aparente una división. Vattimo apunta a Hegel. Él determinó que la historia es «progreso en la conciencia de la libertad». Vattimo cree reconocer por su parte un proceso de «debilitamiento».[67] Con eso establece aquello de lo que los teóricos postmodernos, por otra parte, se abstienen: una metanarrativa. Por supuesto, admite que su concepción es una interpretación más que una determinación objetiva. Vale. Pero una interpretación tal se opone a otras. ¿Cómo debiéramos decidir entre ellas, especialmente cuando se dice que existen «siempre solo interpretaciones de otras interpretaciones?[68] Para este problema —la multiplicidad de interpretaciones en competición y la ausencia de un metacriterio no interpretativo— Vattimo no tiene solución. Es cierto que nos asegura que disponemos de criterios «a los que apelamos para destilar los mensajes que nos llegan».[69] Pero una vez más, recibimos varios mensajes; en cuanto mensajes, no tienen un estatus objetivo, sino más bien interpretativo; podemos responderlos sólo con una interpretación; y haciéndolo así, intérpretes diferentes darán aún al mismo mensaje interpretaciones diferentes y, de ese modo, derivarán de la tradición histórica (para Váttimo la única reserva de verdad)[70] criterios divergentes. Vattimo forcejea de forma incesante (se merece crédito por esto) pero nunca con pleno éxito (y es acreedor a él), con el problema del criterio, que tiene que ser posible que pueda ser derivado de la tradición histórica pero que nunca emerge con completa claridad a causa de la variedad de

66. Rorty opina de la misma manera.

67. De hecho, Vattimo dice que su «pensamiento débil» es una especie de «hegelianismo atenuado». «Die Stärken des schwachen Denkens», 173.

68. *Ibíd.*

69. *Ibíd.*, 174.

70. «La única verdad proviene de la historia». *Ibíd.*

los mensajes históricos y de la lógica de la interpretación. Éste es el dilema irresuelto de su concepto hermenéutico.[71]

Los límites de la aproximación hermenéutica y cómo pueden ser superados

En la discusión de tales problemas, Vattimo choca contra una barrera. Entonces le gusta hablar de paradojas y contradicciones inevitables. Ni siquiera cree posible decir por qué se defendería si su vida estuviese en peligro.[72] Por supuesto, no es posible saber tales cosas cuando sólo se escuchan las voces de la grabación histórica, porque algunas entre ellas justifican la defensa propia mientras otras llaman a una no violencia incondicional.

Me parece que es la dependencia obstinada de la historia lo que en última instancia produce todos estos problemas (la variedad y la naturaleza contradictoria del mensaje, la preferencia sin justificación suficiente, el choque con contradicciones últimas, la indecibilidad aducida). La historia es el rasgo distintivo de la hermenéutica: «no hay nada fuera de la historia».[73] Pero de ese modo resulta también que la historia es su límite en todos los sentidos. Y por lo tanto, la hermenéutica se queda corta. Jura lealtad a los orígenes, pero los iguala sólo con «historia» (e incluso con una historia que se entiende que consiste exclusivamente en mensajes lingüísticos, en textos)[74] y de ese modo pasa por alto y desconoce la parte más importante y lejana de nuestro origen: la prehistoria y la trayectoria evolutiva completa del género humano.[75] Como si la humanidad hubiese caído del cielo a la histo-

---

71. Mencioné estos problemas ya en 1995 en *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft* (Frankfurt: Suhrkamp, 1995), 206-210.

72. «No pido que esta sea una forma de actuar razonable, incluso no digo que tenga el derecho de matar para defenderme —simplemente, ocurre». «Die Stärken des schwachen Denkens», 175. Lo cual nos recuerda a la frase de Wittgenstein, «Esto es sencillamente lo que hago», Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas* 85e [217]. Pero la pregunta es *por qué* resulta que actuamos de tal manera (que «ocurre»).

73. «Die Stärken des schwachen Denkens», 173.

74. «La historia es una suma de libros». *Ibíd.*, 178.

75. A este respecto, Vattimo sólo dispone de la etiqueta defensiva de «naturalismo». *Ibíd.*, 180. Pero «naturalismo» es una palabra de moda que no ofrece alimento alguno al pensamiento sino que simplemente apela a la reacción.

ria o se hubiese creado a sí misma exclusivamente a través del proceso histórico. Como si nuestra historia no descansase ella misma sobre un pasado revolucionario y sobre épocas prehistóricas. Como si nuestra existencia, como la ciencia demuestra con todo detalle, no se inspirase en condicionantes evolutivos y prehistóricos. Como si éstos no fuesen los criterios que detecta el hermeneuta pero no puede explicar sobre la base de su hermenéutica exclusivamente histórica.

Vattimo dijo una vez: «Cuando argumentamos, siempre lo hacemos dentro de un horizonte que nuestro interés ha abierto para nosotros... Lo que aquí importa son puntos de referencia para los que no podemos dar razones teóricas pero que delimitan el horizonte en el cual ya nos encontramos».[76] Esto bien puede ser verdad. Los intereses implicados, sin embargo, en su mayor parte, no suceden históricamente sino más bien dentro de un marco temporal prehistórico y evolutivo. Y si acaso, algo han sido modificados históricamente, pero no han sido históricamente fundamentados. Y precisamente porque en este sentido son dados previamente, constituyen de hecho un cuerpo de intereses que preceden a toda comunicación y proporcionan criterios manifiestos (cf. la reflexión sobre la defensa propia). Estos intereses proporcionan además lo que la historia y la interpretación solas no pueden garantizar: orientación y patrones comunes que seguimos involuntariamente. Comparado con esto, nuestra *koiné* prehistórica, la *koiné* de la historia hermenéutica, es secundaria (y en muchos aspectos, parasitaria).

Por lo tanto, mi sugerencia es que cuando hablamos de los orígenes del género humano, debemos incluir la *totalidad* de los orígenes humanos en nuestra perspectiva —no sólo su provisión histórica, sino también su provisión prehistórica y evolutiva. Cuando hablamos de «historia efectual», debemos también tener en cuenta nuestros elementos prehistóricos, sin los cuales no existiríamos y que continúan estando vivos y activos dentro de nosotros. Y cuando hablamos de la «historia del ser», no debemos limitarnos a la tradición literaria comenzando con los presocráticos sino incluir la historia completa del ser desde la evolución de la vida, aun del cosmos mismo.[77] Si fuésemos

---

76. *Ibíd.*, 176.

77. De nuevo recuerdo la máxima de Nietzsche «siente cósmicamente» (en la que trasciende su por otro lado radicalizado antropomorfismo).

capaces de hacer esto, encontraríamos respuestas a las preguntas para las que estos hermeneutas, que reducen a la humanidad a la tradición textual, marcan un tiempo muerto y pueden encontrar refugio sólo en la retórica de un «origen insondable» (Pareyson) o de contradicciones inevitables (Vattimo).[78]

Finalmente, hablaba de los límites de la hermenéutica, y antes sobre los límites del pensamiento moderno. Ambos límites están relacionados. Las prácticas de seguir el principio antrópico de la modernidad y de explicar la existencia humana únicamente sobre la base de la historia han sido la una para la otra desde que las originó el historicismo. Un vistazo a la historia debería decirnos todo lo que necesitamos para interpretar el mundo desde el punto de vista humano. Haciéndolo así, el marco que nos rodea de pensamiento antrópico no es trascendido; su esfera interna sólo es reconstruida una y otra vez.

Por otro lado, romper con el cascarón de la historia también nos situaría más allá de la mentalidad antrópica. Un vistazo a la prehistoria y la evolución puede mostrar que la situación referente a la posible objetividad de nuestro conocimiento y comprensión es diferente de lo que (en este asunto) los modernos nihilistas creen que es. Nuestra comprensión y percepción no son una creación libre sin objetividad sino, en su base, una reflexión del mundo mediante la cual y en la cual hemos llegado a ser lo que somos. El desarrollo de esta noción en detalle (las sugerencias aquí hechas necesariamente quedan abiertas a incomprensiones) debe aguardar otra oportunidad.[79]

---

78. Cf. Welsch, «Über Besitz und Erwerb von Gemeinsamkeiten» en *Tradition und Traditionsbruch zwischen Skepsis und Dogmatik: Interkulturelle philosophische Perspektiven*, editado por Claudia Bickmann, Hermann-Josef Scheidgen, Markus Wirtz y Tobias Vosshenrich (Amsterdam: Rodopi 2006), 113-147.

79. Espero tener preparado un libro sobre esta cuestión: *Homo mundanus: Jenseits des Anthropismus der Moderne*, en 2008.

6
¿PUEDE EL MUNDO GLOBALIZADO SER-EN-EL-MUNDO?

Hugh J. Silverman

Si può parlare del mondo al singolare?

GIANNI VATTIMO

«Un disparo oído "en todo el mundo"» —una frase asociada con la revolución americana y Bunker Hill— fue repetida a menudo después de que el presidente John F. Kennedy fuese asesinado en 1963. Ése fue un acontecimiento que marcó al mundo, lo marcó con «horror y sobrecogimiento». ¿Cómo pudo alcanzar la muerte a un joven líder semejante —sobre todo en la flor de su vida, a quien como presidente prometía sostener un gran sentido del orgullo y la esperanza cara a un mundo nuevo? Cortada de raíz en este momento crucial, esa esperanza de un mundo nuevo se vino abajo. En todo el mundo la gente recordaría dónde estaba y qué estaba haciendo aquel ominoso día. Aquel día, yo estaba en mi primer año de universidad y justo acababa de regresar al colegio mayor cuando me informaron del horrendo acontecimiento.

En agosto de 1998, lady Diana viajaba con Dodi El-Fayed en un coche con chofer en el centro de París atravesando un túnel paralelo al Sena; el coche chocó con una estructura de sustentación en el túnel, matando a todos sus ocupantes excepto al guardaespaldas de lady Diana. Se informó de que el conductor francés estaba ebrio en ese momento y que los *paparazzi* que estaban siguiendo el coche sin piedad no causaron el accidente. El mundo se conmocionó, y el mundo lloró su pérdida.

El 11 de septiembre de 2001, dos aviones chocaron contra las Torres Gemelas en la ciudad de Nueva York, y se dio a conocer que un tercero se había estrellado contra la pared del Pentágono. Un cuarto avión se vino abajo en un campo de Pennsylvania como resultado de las valientes acciones de heroicos pasajeros,

o eso fue lo que se dijo. Espectadores de todas partes del mundo compartieron el horror y se estremecieron de que aviones estadounidenses pudieran ser forzados a estrellarse contra los símbolos mismos de la habilidad económica y militar americana. Muchos vieron por televisión cuando el segundo avión se estrellaba contra la torre, y el presidente de los Estados Unidos alcanzó notoriedad por un acontecimiento que tuvo lugar durante su presidencia. El mundo cambió ese día, y todos nosotros —en todo el mundo— recordamos dónde estábamos cuando supimos lo que había pasado. El mundo cambió y nuestras vidas cambiaron. A partir de este acontecimiento, vivir y viajar en el mundo ya nunca podría ser lo mismo.

Una suposición es común a cada uno de estos tres casos: que hay «un» mundo y que este mundo único fue marcado o cambiado por un acontecimiento de grandes proporciones. Estos tres acontecimientos cambiaron el modo en el que la gente, en diferentes partes del mundo, veía y experimentaba el mundo, este mundo único. Así pues, tenemos un único mundo y múltiples acontecimientos. Pero Gianni Vattimo plantea la pregunta: «Si può parlare del mondo al singolare?». [¿Puede hablarse del mundo en singular?] En efecto, él nos motiva a preguntar si no habrá, de hecho, múltiples mundos. Si Richard Rorty puede hablar del «mundo bien perdido», ¿tiene sentido preguntar si habrá una singularidad o no para el mundo o si el mundo es o no una multiplicidad? Por un lado, se considera trivial hablar sobre «el mundo»; por otro lado, la pregunta llega hasta si habrá no «un» mundo sino «muchos». Pero en cualquier caso, si ya no hay un mundo o sí, si hay o no precisamente un mundo, o si hay o no muchos mundos, lo cierto es que hay múltiples acontecimientos que ocurren, múltiples acontecimientos como el asesinato de JFK, la muerte de lady Diana y los aviones estrellados del 11 de septiembre.

En la hermenéutica de los tiempos de Dilthey, tenía sentido hablar de una *Weltanschauung*. ¿Pero de quién? Cuando JFK murió, la *Weltanschauung* o cosmovisión de la URSS no era de tristeza o desagrado, no en mayor grado de la tristeza o desagrado que podrían haber sentido por la lesión que un jugador de *baseball* o fútbol de un equipo contrario. Cuando murió lady Diana, la familia real expresó remordimiento, pero el acontecimiento fue claramente conveniente y se ajustaba bien con su *Weltan-*

schauung. Cuando ocurrieron los acontecimientos del 11 de septiembre, alguna gente se regocijó de que los aparentemente invencibles Estados Unidos no lo fueran después de todo.

¿Y qué pasa con lo que Gadamer llama *Überlieferung* [tradición]? El asesinato de JFK no fue el primer asesinato de un presidente americano, y no fue el último intento de asesinato —bien con un arma, como en el caso del presidente Reagan, o con tortuosas estrategias de carácter asesino, como en el caso del presidente Clinton. La muerte «accidental» de Lady Diana no habrá sido la última en una larga lista (o tradición) de hacer «desaparecer en una torre» a reinas o princesas británicas, o en una mazmorra o por mano de un «decapitador». Y el 11 de septiembre fue yuxtapuesto casi inmediatamente con Pearl Harbour como un acontecimiento significativo en el que los Estados Unidos fueron atacados desde fuera —oponiéndolo al «desde dentro», como en el de las bombas de Oklahoma. Pero entonces, precisamente estos «acontecimientos» y la «tradición» (*Überlieferung*) de esta clase de acontecimientos hacen que uno se pregunte si son o no realizados «desde afuera», «desde más allá de las fronteras», «por un enemigo externo» —un «enemigo exterior del Estado». Se asume que sólo un enemigo externo querría hacer algo así. Pero, ¿y qué pasaría si estas *Weltanschauungen* mismas también permitiesen que este tipo de acontecimientos fuesen ejecutados «desde dentro» de un determinado mundo? ¿Y qué pasaría si entienden que tales cosas podrían pasar en «este» mundo como opuesto a ése...

Sin embargo, ahora ya ha surgido la sugerencia de que éstos son múltiples acontecimientos que no suceden quizás sólo en «el» mundo sino también en «un» mundo particular. ¿En qué clase de mundo vivimos «nosotros» en el que se espera que «nosotros» vivamos en el temor al enemigo? Un mundo así fue creado en la era Eisenhower, cuando una y otra vez se mostraba a Khrushchev en la televisión en las Naciones Unidas, con un zapato en la mano, golpeando sobre la mesa y anunciando a los Estados Unidos «¡vamos a enterraros!». Muchos americanos corrieron a los refugios antiaéreos de los edificios como lugares en los que guarecerse en caso de un ataque nuclear de la Unión Soviética.

Y ahora volvemos a oír cosas sobre «el enemigo». Nos damos cuenta de que en fechas tan recientes como el primer debate entre los dos candidatos a la presidencia de los Estados Unidos, George Bush y John Kerry, Bush seguía hablando del «enemigo»

y prometió derrotar a este «enemigo» singular. El «miedo» y la «preservación» del «miedo» harán posible que «el mundo» crea en todas las medidas anti-terroristas que serían invocadas y empleadas para preservar la seguridad «nacional» americana. «Miedo» en la era post 11 de septiembre permitirá que la gente esté aterrorizada para preservarla de «los terroristas». ¿Pero qué terroristas? ¿Sadam Hussein? Es seguro que ya no. Y todavía «el» enemigo está «ahí fuera». Así que «el» enemigo, de momento, es Bin Laden, mañana cualquier otro. Durante años, Bin Laden ha sido perseguido como el rostro del enemigo, como el rostro primordial del otro, como el rostro de la exterioridad (con todo el peso de estas ideas levinasianas). Si el enemigo puede ser constituido como «el otro», entonces Afganistán puede ser bombardeado e Irak puede ser invadido. Aun cuando no haya conexión entre Irak y Bin Laden, no importa —el enemigo está en todas partes y en cualquier parte que sea conveniente atacar de forma preventiva— mientras el enemigo sea tratado con fuerte y religiosa convicción.

Así pues, ahora, «nosotros» (los americanos) tenemos un mundo, múltiples acontecimientos, cosmovisiones particulares, tradiciones particulares, pero sólo «un» enemigo y mucho «temor» y una *Heimatsversicherung* conocida como «seguridad nacional». En el horizonte hay una oficina central de inteligencia —una especie de *Stasi* inquebrantable que «protegerá» a todo el mundo porque tendrá el «control» de «toda inteligencia». Imagínese un control de «toda» inteligencia en una única oficina de investigación. Esto haría más seguro «el mundo» con toda seguridad... Debemos tener cuidado, asimismo, con toda esta «proliferación nuclear». Lo «nuclear» tiene que ver con el «centro» y, cuando prolifera, ahí hay peligro. Así que el mejor modo de controlar este tipo de proliferación nuclear es mantener toda «inteligencia» cerca del centro nuclear. Mantenerla cerca del centro, controlarla desde el centro, y «el» mundo será un lugar más seguro —menor proliferación nuclear, más centro nuclear...

Tal como nos recuerda Gianni Vattimo, en *Ser y tiempo* de Heidegger, de 1927, Ser-en-el-mundo (in der Welt sein) sugiere que cuando uno habla de relación con el Ser, la relación de los entes con el Ser, es porque *Dasein* es «en *el* mundo». ¿Pero *el* mundo es óntico u ontológico? En Heidegger, *el* mundo no es *mi* mundo o *tu* mundo. Es *el* mundo. *Mi* mundo puede ser óntico. *Mi* mundo tiene que ver

con entes, con *Seiendes*, con las peculiaridades del ser aquí en *este* mundo. *Mi* mundo puede estar sano y salvo, *tu* mundo puede estar lleno de temor, o viceversa, dependiendo del punto de vista de cada uno. Pero *el* mundo acontece en la relación con el Ser. *El* mundo puede ser invocado en el nivel de lo óntico-ontológico. Sin embargo, *el* mundo no es cualquier mundo particular. Y además es un mundo diferencial puesto que acontece en el Ser de los entes. *Dasein*, el ser que es aquí, está *aquí* en *el* mundo. *Dasein*, el ser aquí, no está en *mi* mundo o en *tu* mundo. No está tampoco ni en *nuestro* mundo ni en *su* mundo. *Dasein* es precisamente «*in der Welt*» y *Ser-en-el-mundo* es diferencial puesto que acontece en la «diferencia óntico-ontológica». Este espacio diferencial es donde acontece la verdad, pero en este *Ser-en-el-mundo* la verdad no es lo que George Bush es capaz de ofrecer categóricamente. Muchos dirán que *su* mundo no es *mi* mundo. Pero en sentido heideggeriano no es que estemos *en-el-mundo* a la manera de *su* o *mi* mundo. El *Dasein* que es *en-el-mundo* es diferencial, un espacio diferencial.

En este espacio diferencial de *Ser-en-el-mundo*, el acontecimiento (*Er-eignis*) ocurre. En Heidegger —el Heidegger de los últimos años treinta, como en las *Beitrage*— *Er-eignis* no es múltiple. Y *Ereignis* tampoco es singular.[1] Y ahora, en el sentido de Gianni Vattimo, se puede incluso preguntar si se puede «superar» el *Ereignis* como el *Acontecer* que es singular. *Verwindung* puede comprenderse como una convalecencia del *Ser-en-el-mundo* como acontecimiento unitario, de la singularidad del *Ereignis*.

Como le gusta señalar a Gianni, en *Der Ursprung des Kunstwerkes* de 1935-1936,[2] Heidegger muestra que el origen de la obra de arte está en un centro descentrado —en el que acontece la verdad, pero también en el que sucede la apertura, donde hay un mundaneo del mundo como en «el mundo de la mujer campesina». La pintura de Van Gogh de las botas abre un espacio, un mundo que no es el mismo mundo que el propio mundo de Van

1. *Beitrage* es el título alemán de las *Contribuciones a la Filosofía* de Heidegger, traducción de Parvis Emad y Kenneth Maly (Indiana University Press 1999) [nota del editor].

2. *Der Ursprung des Kustnwerkes* (1935) es el título alemán del ensayo de Martin Heidegger «El origen de la obra de arte» incluido en *Fuera de los caminos trillados* [en la edición castellana, *Caminos del bosque*] edición y traducción de Julian Young y Kenneth Haynes (Cambridge: Cambridge University Press 2002) [nota del editor].

Gogh o mi mundo como espectador de la pintura o incluso el mundo del comercio del arte y la conservación. Así, en este sentido estético, hay muchos mundos, muchos mundos en los que sucede un *Ereignis*. El *acontecer* de la mujer campesina y sus zapatos es un acontecer particular, uno que sucede, que es auténtico, que es *en-el-mundo*. Así hay un mundo —el mundo de los zapatos de la mujer campesina— y tal mundo es *en-el-mundo*.

La mujer campesina en todos sus juicios y tribulaciones está en su mundo, tratando de hacer que se encuentren los fines. Pero en su mundo, la obra de arte revela una verdad, y esta verdad acontece en lo abierto, en el espacio diferencial, en el lugar en el que el mundo de la mujer campesina tiene lugar. Pero *el* mundo de este *Ser-en-el-mundo* no está en cualquier otra parte. Y ahora se trae a colación aquí una *Verwindung*. Y así, podría decirse que en el mundo «postmoderno», la tarea consiste en «superar» el *Ser-en-el-mundo* y encarar el hecho (se podría decir) de que el *acontecer* no es singular, que *el* mundo no es singular, que mi compañía de telefonía móvil no es singular... La mujer campesina tiene sus juicios y tribulaciones y cree en un mundo —su mundo— porque su mundo es un mundo de acontecimientos. Ella no tiene acceso al *Ereignis*. Su experiencia es una experiencia de acontecimientos múltiples. Ella no habrá oído hablar del asesinato de JFK, de la muerte de lady Diana, del 11 de septiembre, porque todo eso ocurrió «después» de su tiempo. ¿O es posible que haya un «después» de su tiempo? ¿No querrá decir Heidegger que el «mundo» de la mujer campesina es atemporal? ¿No será que su vida y sus experiencias y sus juicios y tribulaciones le pertenecen pero que desde que este mundo es revelado en una obra de arte, este mundo no está ya *en* el mundo sino más bien (como diría Merleau-Ponty) su mundo está fuera del mundo (au monde)? Su mundo es un mundo cultural, un mundo vivido, un mundo que no puede ser discriminado por y en un cierto tiempo cronológico. Pero su mundo tampoco es atemporal. La vida campesina en el siglo XXI no es la misma que la vida campesina en el siglo XIX. La vida campesina en China no es la misma que la vida campesina en la Alemania de Heidegger o en la Holanda o la Francia de Van Gogh. Así, el mundo de la mujer campesina que es revelado en la pintura de Van Gogh es un mundo que no es el mundo pero tampoco es cualquier mundo particular de mujer campesina.

El mundo no es un mundo que no es cualquier mundo particular...

Ésta es precisamente la pregunta postmoderna que confronta una interpretación estrictamente heideggeriana: ¿cómo superamos la idea de que el mundo no es un mundo, que no es cualquier mundo particular? El acontecer de este mundo, el mundo de la mujer campesina, que revela el Ser-en-el-mundo como verdad, sucede en muchos lugares diferentes en muchos tiempos diferentes. El acontecer (*Ereignis*) puede ser comprendido como acontecimientos múltiples, pero cuando es comprendido como acontecimientos múltiples, ocurre algo diferente. Cuando el 11 de septiembre ocurre en un mundo postmoderno, no sucede sólo como un acontecimiento, sino como un *Ereignis*. El asesinato de JFK fue un *Ereignis*. Estos *Ereigniese* postmodernos, si es que suceden en absoluto, lo hacen en múltiples lugares. Y significan mucho más que lo que significan los acontecimientos mismos. No todos los acontecimientos son lo mismo. No todos los acontecimientos suceden de la misma manera. No todos los acontecimientos son *Ereignisse*. *Ereignisse* no son acontecimientos que pueden ser objeto de crónica en los libros de historia. Los *Ereignisse* ocurren cuando ocurren en los intersticios de los espacios vividos, en los intervalos en los que la vida cotidiana se desenvuelve, en los intermedios en la continuidad de la experiencia humana. Los *Ereignisse* postmodernos suceden en el aquí y ahora, pero no tienen espacios propios. No están fuera del mundo y sin embargo tampoco están en el mundo. Son lo mejor «del» mundo. Son interrupciones en un mundo particular.

Hay muchos mundos: el mundo de Geroge Bush no es mi mundo. Él ve el mundo de forma diferente a como lo veo yo. El mundo de George Bush no es el mundo de John Kerry. Kerry ve el mundo de forma diferente a como lo ve Bush. ¿Significa esto que cada uno de estos mundos es un mundo diferente? ¿O significa que entre los mundos ocurre algo y que este «algo que ocurre», si es que ocurre, es un *Ereignis* que hace que estos mundos sean diferentes? Pero entonces, ¿hay un mundo que sea independiente de estos mundos? Se podría decir que siempre habrá otro mundo que encarar, otro desafío al que hacer frente, otro mundo que ser visto, vivido, experimentado, diferenciado. Qué tipo de mundo sea este mundo depende de las circunstancias. Pero esto no significa que haya uno y solo un mundo que encarar, formar, cambiar, mejorar, regular, controlar, temer. El mundo siempre es otro, siempre es diferencial, siempre está desplazado en relación con cualquier mundo particular.

Entonces, ¿qué dice esto de una política «del» mundo? La globalización es una política «del» mundo antes que una política de mundos diferenciales. Jean-Luc Nancy realiza la distinción entre «globalisation» y «mondialisation». Mientras que en francés «globalización» se traduce normalmente por «mondialisation», Nancy quiere distinguir entre los dos asuntos. Globalización es el intento de imponer una visión única del mundo en todo el mundo. Asume que «todo el mundo» es «el mundo». Toma «el mundo» por «todo el mundo» y busca imponer «mi» mundo sobre él. Nancy quiere sugerir que comprender «mondialisation» es comprender que «mundanear» (para seguir a Heidegger) acontece, que pueden existir mundos diferentes, pueden ejercer dominio, pueden tener significado, pueden ocupar espacio sin tener que comprometer una visión única del mundo —política, cultural tecnológica. La mundialización puede reconocer que las diferencias sucederán y además que puede haber una preocupación por «el» mundo. El mundo no debe ser transformado en un mundo en el que un mundo es impuesto sobre otro. El mundo está compuesto de los acontecimientos de las diferencias entre los mundos. El mundo es, de hecho, muchos mundos diferentes, muchos acontecimientos diferentes. Y cada acontecimiento que marca el mundo como un *Ereignis* habrá cambiado el mundo. Cómo vivir con estos *Ereignisse*, cómo vivir en el mundo y cómo ser del mundo es la tarea postmoderna, una tarea que no tiene respuestas unívocas —por ejemplo respuestas que suponen que la prevención es mejor que el buen juicio y la acción justa. Tampoco supone que imponer mi mundo a causa de un acontecimiento sobre otros mundos es una estrategia valiosa o que un acontecimiento que marca una diferencia significativa deba ser tomado como una licencia para crear otros acontecimientos de modo que un mundo remplace a otro. La globalización tiene sus virtudes —puede hacer posible el comercio entre países; puede proporcionar medios de acceso a una interacción con otros; y puede mejorar la comunicación y el sistema de comunicación. Pero cuando significa imponer un mundo sobre otro en-el-mundo, ignora la fuerza del pensamiento débil (*pensiero debole*) y busca imponer sus códigos sobre otros con bombas, soldados, temor (y el precioso pequeño temblor de piernas), con el derecho de estar en lo correcto y la exigencia de que lo correcto es correcto y que es su derecho hacer «el» mundo y no «su propio» mundo sino «el suyo» o «el de ellos»...

7

LA DECONSTRUCCIÓN NO ES SUFICIENTE: SOBRE EL LLAMAMIENTO DE GIANNI VATTIMO AL «PENSAMIENTO DÉBIL»

Reiner Schürmann

El papel de Vattimo en el pensamiento débil es fuertemente discutido, al menos en su estrategia general.[1] Él describe primero el modo dialéctico de filosofar, luego lo opone al modo diferencial que «combate» la dialéctica mientras sigue siendo «profundamente cómplice» de ella y, finalmente, supera[2] ambos: la ontología débil se «construye no sólo desarrollando el discurso de la diferencia, sino también recordando la dialéctica». Esto es realmente pensamiento fuerte, quizás de forma no deliberada. La posición hegeliana así como la heideggeriana deben ser *aufgehoben*, pues el nuestro es el tiempo en el que ambos modos de reapropiarse del pasado se han comprobado asténicos. Son elevados y al mismo tiempo cancelados en cuando chocan con la interpretación. Tal es la fuerza del pensamiento débil.

Metodológicamente, todo lo que podemos y debemos hacer por nuestra parte es la suavidad con la que la hermenéutica ha corroído el pensamiento fuerte desde finales del siglo XIX. De lo que se

---

1. Este artículo se escribió respondiendo al ensayo de Vattimo «Dialéctica, Diferencia y Pensamiento Débil», *Graduate Faculty Philosophy Journal* 10, n.º 1 (primavera 1984): 151-164.

2. El término usado en el original es *sublate* (del latín sublatus), que es el equivalente en inglés del *aufheben* hegeliano. Puesto que en su acepción filosófica esto significa negar o eliminar algo y a la vez preservar una parte como elemento parcial y necesario de una síntesis en un proceso dialéctico, he optado por verterlo al castellano empleando el verbo superar y su sustantivo (superación), que me parece más indicado en esta acepción que el verbo sintetizar, que puede dar lugar a interpretaciones que no asuman esta perspectiva de la dialéctica hegeliana [*N. del T.*].

trata en la propugnación de *il pensiero debole* es de la convicción, no exactamente desoída por el siglo XX, de que el pensamiento sistemático —el pensamiento que busca «contundencia deductiva»— ha llegado a su fin. Los filósofos, en otro tiempo el menos prescindible de los servidores civiles que, para beneficio de todos, determinaban puntos supremos de amarre conceptual a partir de los cuales deducir normas para todos nuestros esfuerzos cognitivos, morales y políticos, han perdido esa misión. Se han hecho incapaces de proporcionar a la comunidad fundamentaciones sobre las cuales nuestras vidas puedan encontrar seguridad, estabilidad y descanso. ¿Cómo han logrado su propia desaparición profesional? Las respectivas trayectorias de la dialéctica, diferencia e interpretación ofrecen cada una su propia narración de esa historia. La superación[3] suave nos deja en un paisaje de construcciones duras en decadencia, entre las que nos movemos como los gatos por el Coliseo en Roma —y además, con piadoso recuerdo. Esto se ha convertido en la debilidad del pensamiento fuerte.

También hay una debilidad en el pensamiento débil que en el artículo de Vattimo quizás está igualmente desatendida. Podría expresarse en términos geográficos: Italia está más cerca de su hermana latina del Noroeste o de las tribus germánicas del Norte? Jacques Derrida distingue entre dos maneras de practicar la deconstrucción: una consiste en «decidir cambiar el territorio, en una moda discontinua e irruptora, situándose uno a sí mismo fuera [de la metafísica] y afirmando una ruptura absoluta»; la otra, «Intentando una salida sin cambiar el territorio, repitiendo lo que está implícito en los conceptos fundacionales». La primera, añade, «domina Francia hoy»; el segundo «estilo de deconstrucción es en su mayor parte el de las preguntas heideggerianas».[4] Vattimo, de modo similar, distingue entre «superar» la metafísica y, con un juego de palabras sobre el término alemán *Verwindung*, «distorsionarla» desde dentro. El primer programa aspiraría a dejar atrás la metafísica. El segundo, con la cuasi freudiana connotación que *Verwindung* tiene en Heideg-

3. Téngase en cuenta lo dicho en la nota 2 sobre este término [*N. del T.*].

4. Jacques Derrida, *Los Márgenes de la Filosofía*, traducción de A. Bass (Chicago: The University of Chicago Press 1982), 135. Nota: aunque todas las referencias de libros traducidos de otros idiomas citan la traducción inglesa, las traducciones en el texto, a excepción de la de Esquilo, son mías.

ger, se quedaría satisfecha con trabajar a través de ella, lo que es parecido a, como escribe Heidegger, «lo que ocurre cuando, en el reino humano, se trabaja entre el dolor o la molestia».[5] Contemplo con cierto alivio el intento de Vattimo de trabajar a través de la metafísica más que superarla, y de ese modo, ponerse del lado de Freud y Heidegger —o del de Paul Klee, cuyo ángel contempla con compasión las ruinas acumuladas por la historia a sus pies. No obstante, desde que Vattimo se interesa por una «"distribución" *postmetafísica* de las relaciones entre filosofía y sociedad», la deconstrucción, sea francesa, alemana o italiana, no puede ser pensada.

Habiendo recorrido lo fuerte del pensamiento débil, la debilidad del pensamiento fuerte y la debilidad del pensamiento débil, no necesito repetir la cuarta permutación, pues uno se pregunta quién está todavía interesado, en ambos lados del Atlántico, en la fuerza del pensamiento fuerte.

La deconstrucción (una palabra que se ha convertido en un lema sólo después de haber sido traducida al francés cincuenta años después de que Heidegger la acuñase como *Abbau*) no es suficiente, y para Heidegger mismo ni *Abbau* ni *Verwindung* podrían ser, ni tampoco han sido, la última palabra. Derrida, en la otra orilla del Rihn, tampoco está satisfecho con que se le sitúe burdamente fuera de la metafísica y afirmando una ruptura absoluta. En todo este debate, lo que es necesario son algunas refriegas fuera de la estructurada batalla de la dialéctica, la diferencia y la interpretación. Aunque esbozaré estos anticipos en tres pasos, confío en que no se presten a un debate dialéctico más radical. La suya es una fuerza modesta. Proviene de lo que los metafísicos llamarían distinciones; los filósofos analíticos, definiciones conceptuales y los postmodernos sustituciones.

Los finales de la filosofía

El final de la filosofía —un cierto final al menos— ha sido proclamado hace poco más de doscientos años ahora, desde la publicación de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant. Las variacio-

5. Martin Heidegger, *La pregunta por la técnica*, traducción de W. Lovitt (Nueva York: Harper & Row 1977), 39.

nes al uso sobre aquel final comparten la convicción de que las distinciones necesarias, definiciones conceptuales y sustituciones ponen por separado dos modos de pensamiento: las teorías que enfocan los «sistemas» (como el funcionalismo o el estructuralismo) están en oposición irreconciliable con las teorías que enfocan al «hombre» (marxismo humanista, las tendencias iniciales de la fenomenología y la hermenéutica). Ambos participantes en esta polémica, teóricos sistémicos y humanistas, vinculan el destino de la filosofía al «hombre» como el patrón o medida del pensamiento.

Por parte del anti-humanismo, el mejor ejemplo de tal acoplamiento puede encontrarse en Michel Foucault. Su esfuerzo por dejar al descubierto lo que en su primera obra llamó *epistemai* —«sistemas de positividades» o «sistemas de simultaneidad»— le hizo necesario tratar al hombre sólo como una variable en las redes culturales y proclamar que si nuestro propio compromiso cultural, quizá con no mayor solera que un siglo y medio, tuviese que sufrir un cambio, «entonces se podría apostar ciertamente que el hombre sería borrado, como un rostro dibujado sobre la arena a la orilla del mar».[6] Un borrado así del hombre como medida conlleva el borrado de la filosofía: «Lo que estoy haciendo no puede, de ninguna manera, ser tenido por filosofía».[7] El emparejamiento de la filosofía con el antropocentrismo es tan obvio en este doble rechazo que sigue incuestionable. Sigue igualmente incuestionable en los intentos que se han hecho para salvar la filosofía de su destino mortal en manos de los teóricos sistémicos. Para ilustrar estos intentos menciono sólo el «regreso al sujeto» urgido por los fenomenólogos trascendentales como la única y sola esperanza de la filosofía para seguir viva.

Un enlace tal entre la filosofía y el hombre como su medida es lo que está necesitando distinciones, definiciones conceptuales y sustituciones. Heidegger dio más de un paso en esa dirección. Él adujo que «lo que es peculiar a todas las metafísicas es que son humanistas». Invitó a «una resistencia abierta al "humanismo"». En el título de su última conferencia pública, «El

---

6. Michel Foucault, *El orden de las cosas*, traducción del francés (Nueva York: Vintage 1973): xxii s., 387.

7. Michel Foucault, *La arqueología del* conocimiento, traducción de A.M. Sheridan Smith (Nueva York: Harper and Row 1972), 206.

final de la filosofía y la tarea del pensamiento»,[8] la palabra «pensamiento» está en oposición polémica con la palabra «filosofía» y en consecuencia con «hombre». «Pensamiento», por tanto, se distingue de todo un grupo de conceptos: metafísica, filosofía, humanismo, hombre. El pensamiento es desplazado, situado fuera de la arena en la que estos conceptos servían para definirse recíprocamente. ¿Por qué debe resistirse a ellos? ¿Por qué debe negársele una función a ese grupo? A causa de un final muy diferente, que ha precedido y sobredeterminado el veredicto moderno sobre la especulación, el final realizado por la filosofía misma cuya preocupación originaria ha sido el hombre: *su final*, su medida entendida como su referente último. El grupo de conceptos que acabamos de mencionar sólo ejemplifican la teología como ley básica de la tradición en cuyo límite extremo Vattimo sitúa *il pensiero debole*. El final, o *eschaton*, de la filosofía precisa, entonces, de una resistencia abierta al «hombre» como fin, o *telos*, de la filosofía.

Si la deconstrucción no basta, si las escaramuzas no pueden intentarse fuera del campo de batalla en el que las «tesis» se confrontan unas con otras, y si «pensar» es el acosador que puede llevarnos más allá del campo cerrado minado por vocabularios heredados, entonces la distinción entre dos finales de la filosofía es útil. El *eschaton* de la filosofía sólo es el momento histórico en el que es reconocido el cierre sistemático que su *telos* ha estado produciendo todo el tiempo. La distinción entre los dos finales de la filosofía ahora no rompe ese cierre. Permanece como una distinción deconstructiva. Sugiere, sin embargo, una pregunta que al final nos conducirá más allá de la metafísica: ¿Hay alguna «medida» del pensamiento que no sea su *telos*? Mi segundo grupo de distinciones, definiciones conceptuales y sustituciones plantea entonces la pregunta ¿puede haber un *metron*, *mensura*, *medida*, no teleológico?

Las medidas del pensamiento

Vattimo llama metafísico a ese tipo de pensamiento que aboga por las características «fuertes» del ser. Lo más fuerte entre

---

8. Martin Heidegger, *Escritos básicos*, traducción de F.A. Capuzzi y D.F. Krell (Nueva York: Harper and Row 1972), 202, 225.

esos argumentos puede alegar que hay un ser que mide el ser y el no ser. Eso es lo que se dice que pensó Protagoras: «el hombre es la medida de todas las cosas: de aquellas que son, en lo que son; y de las que no son, en lo que no son».[9] En un contexto diferente, Agustín también alega que hay un ser mensor tal. Dios es «la *mensura* que prefigura, para todas las cosas, su modo de ser».[10] La revolución transcendental moderna de ninguna manera abandona la idea de la medida última. En la *Crítica del Juicio* esta función se asigna al «principio de idealidad». En virtud de él, «en nuestra estimación general de la belleza, buscamos su *Richtmass a priori* en nosotros mismos».[11] El fuerte sentido de la medida es «estándar». Puesto que el hombre, Dios y el principio de idealidad asignan fines a lo que sea, o tenga que hacerse o conocerse, hay estándares de ser, actuar y conocer. Esta metafísica de medidas teológicas, de estándares, ha constituido quizá la fuerza misma de lo que se denomina civilización occidental.

Que el reconocimiento de medidas no necesita situarse o caer con el pensamiento fuerte o teológico —que todas las medidas no tienen por qué ser estándares— es lo que me gustaría sugerir ahora. Si es posible distinguir entre medidas teológicas y no teológicas, el viejo *topos* de la medición se verá desplazado, situado fuera de la metafísica.

La derrota que el ejército persa sufrió en Salamina es descrita por Esquilo como causada por su «hybris». Esta palabra, *hybris,* proviene de *hyper,* «más allá»: hybris es lo que nos hace sobrepasar una norma o medida. En muchos de sus inventos para cruzar el Helesponto, Jerjes transgredió la medida determinada por la naturaleza. Primero puso dos puentes de barcas colocados cruzando el estrecho. Luego, después de que una tormenta los destruyera, el mar azotó como castigo los pontones reconstruidos. Finalmente, abordó un enorme trabajo de ingeniería habiendo excavado un túnel para así evitar rodear un promontorio peligroso. Esquilo comenta:

---

9. *Die Fragmente der Vorsokratiker* [Fragmentos presocráticos], edición de H. Diels (Berlín 1903), fragmento B1, 518.

10. Agustin, *De Genesi ad Litteram* libro 4, 3, 7 (99); 2 vols. Edición de P. Agaësse y A. Solignac (Brugge: Descleé de Brouwer 1972), 1: 288.

11. Inmanuel Kant, *Crítica del Juicio,* B252; traducción de J.C. Meredith, 9.ª ed. (Oxford: Clarendon Press 1980), 220.

Con joven e impetuoso humor,
Intentó dominar el Helesponto con grilletes,
Como si fuese su esclavo, e intentó alterar
La corriente de Dios, el fluyente Bósforo,
Y con sus amartilladas cadenas alrededor de su cuello,
Logró convencerlo para hacer un amplio camino a sus
poderosas huestes.
¡No! ¿No fue mi pobre hijo oprimido por la locura?[12]

Los límites que Jerjes traspasó con sus estratagemas eran ciertamente «fuertes» en el sentido de Vattimo. Sugieren algunos rasgos concernientes a todo concepto metafísico de la medida. La naturaleza es lo Otro del hombre: si no lo fuese, Jerjes no podría haberla azotado, constreñirla y humillarla. La naturaleza es, además, un Otro que transciende la acción humana: si no fuese así, Jerjes no hubiese estado acusado de falta de respeto. También es Otro bien ordenado, asemejándose a una sociedad en la que hay superiores e inferiores: si no los hubiese, sus artimañas de guerra no podrían aparecer como un intento de convertir al estrecho en su esclavo. Además, el orden natural es racional: si no lo fuese, no podría haber la locura que Esquilo descubre en la expedición de Jerjes. Como estándar, la naturaleza es inmutable: la construcción del segundo puente constituye una transgresión no menor que la construcción del primero. Otredad, transcedencia, orden, racionalidad, permanencia: tales son algunas características esenciales de toda medida que establece fines, *tele*, a nuestros proyectos.

En un conflicto de intereses reseñable, los filósofos han sido tanto los legisladores que establecen tales límites como los jueces que dictan sentencia sobre su legitimidad. Esta acumulación de cargos, aunque en conflicto con el principio ilustrado de la separación de poderes, no ha sido reconocida, dejándola alzarse sola, ni siquiera en el criticismo kantiano. En la modernidad también, los filósofos han sido convocados para asegurar el establecimiento de medidas finalizadas, *tele-téticas*. Esa función ha hecho de ellos los principales servidores civiles de sus sociedades y ha otorgado a la civilización occidental su alcance global.

12. Esquilo, *Tragedias*, traducción de E.H. Plumptre, 2 vols. (Londres 1868), 2: 40.

El pensamiento no metafísico haría algo más que recolocar las funciones legislativa y judicial de la razón: como sugiere Vattimo, «debilitaría» todas las características heredadas del pensamiento y presumiblemente cancelaría sus títulos de fuerza tan notoriamente desplegados en la tecnología contemporánea. En una ontología no metafísica, escribe él, el ser «se entrega al pensamiento de un modo radicalmente diferente». Mediante la restauración o instauración de «la esencia temporal» del ser, una ontología así pondría fuera de circulación la maquinaria de legitimación que ha producido el mundo en el que vivimos.

Esta desligitimización mediante la temporalización del ser requiere un análisis algo mayor. El asunto puede expresarse de forma sencilla: ¿qué medidas restan al pensamiento y la actuación una vez que las demandas a la ontología fuerte las han desafiado desde dentro mediante una comprensión del «ser como tiempo»?[13] La así llamada crisis de legitimación prueba ser una crisis que afecta a las representaciones de medida cuando éstas sufren un desplazamiento. El tema mismo de la legitimación ¿puede sobrevivir a la ruptura mediante la que los estándares se mueven desde una economía conceptual marcada por la otredad, tanscedencia, orden, racionalidad y permanencia hacia una economía marcada por figuras del tiempo? Sigo con ciertas reservas el diagnóstico de Vattimo del «debilitamiento de la idea de ser» si este diagnóstico implica la imposibilidad de determinar medidas del pensamiento más allá de la hipotética clausura de la metafísica. Es verdad, sin embargo, que tras la reducción de los estándares entitativos a medidas temporales, los profesionales de la legitimación pueden reconocer a duras penas su tema.

Dado que el contexto en el que Vattimo desarrolla su diagnóstico es una discusión con Heidegger, sugeriría que lo que puede ser descrito como una comprensión no metafísica de la medida en Heidegger —comprensiones no metafísicas, más bien, pues Heidegger enumera tres. Cada una de ellas corresponde a un período de su escritura: «Después de *Ser y tiempo* mi pensamiento reemplazó la expresión "significado del ser" con la de "verdad del ser". Y así, para evitar cualquier mala interpretación de la verdad como para excluir que pudiese ser comprendida como

13. M. Heidegger, *Nietzsche*, vol. I: *La voluntad de poder como arte*, traducción de D.F. Krell (Nueva York: Harper & Row 1979), 20.

conformidad, "la verdad del ser" ha sido elucidada como "localidad del ser"... De ahí la expresión "topología del ser"».[14] De «significado» a «verdad» y a «lugar», la medida del pensamiento en Heidegger se va haciendo más y más explícitamente temporal.

La pregunta por el significado del ser guía el análisis de Heidegger en *Ser y tiempo*. La palabra traducida como «significado» da a entender la solución del problema cuando él lo intenta en ese primer período: *Sinn* (que es lo mismo que el francés *sens* y al menos en algunas expresiones, que el inglés *sense* y el castellano *sentido*) indica la dirección que está tomando un movimiento dado. Se puede hablar del sentido en el que se balancea un péndulo, de una *rue à sens unique* (calle de sentido único) o del *sens* de un río (el rumbo en el que fluye). ¿Qué es entonces el *Sinn* según la analítica existencial de Heidegger? Es la dimensión temporal triple en la que el Dasein está fuera de sí. Esta temporalidad extática primero fue intentada en una medida no metafísica. Se quedó quizá en nada más que en un intento, puesto que a pesar de la novedad de la pregunta por el ser, el temprano tratamiento del tiempo de Heidegger retenía mucho de la preocupación neo-kantiana por el significado, así como de las nociones husserlianas de protención y retención. La temporalidad del Dasein es todavía su medida puesto que cualquier cosa que podemos experimentar debe ocurrir dentro del marco finito del «hacia sí mismo», del «de regreso hacia», y del «dejarse uno mismo ser encontrado por».[15] La temporalidad extática es una medida que excluye de la experiencia posible cualquier en-sí-mismo, y encierra cualquier experiencia posible dentro del horizonte dibujado por la muerte. Tal como Vattimo expone con toda la claridad deseable: «El análisis del *Dasein* conduce a Heidegger a temporalizar radicalmente el *a priori*». Lo que está midiendo todos nuestros proyectos *a priori* es ser-para-la-muerte.

El segundo intento de Heidegger de una medida no metafísica, dado que articula la «verdad», *aletheia*, del ser, debe llamarse aletheiológico. Cada época de la historia occidental es tal red de velamiento-desvelamiento en la que cualquier cosa que pueda

---

14. M. Heidegger, *Vier Seminare* [Cuatro Seminarios] (V. Klostermann: Frankfurt 1977), 73.

15. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, traducción de J. Macquarrie y E. Robinson (Nueva York: Harper & Row 1962), 377.

ser pensada o hecha queda inscrita. Los comienzos epocales desde los griegos a la era atómica son medidores, *massgebend*, ahora.[16] Heidegger no duda en igualar medidas, ser y la historia del ser: «la historia del ser sólo es ser él mismo»[17] y «el ser mismo es la única medida de las entidades».[18] Aquí, las explicaciones de profesor Vattimo son las más pertinentes: es la «serie de "oposiciones", de coincidencias, o —como Heidegger las llama— revelaciones histórico-culturales lo que constituye el significado del ser»... o mejor, los modos sucesivos de su verdad.

Una época histórico-cultural, la red de interconexiones de fenómenos que siempre nos sitúan de nuevo diacrónicamente, es una medida para el pensar y el actuar, pero no es un estándar. Aunque determina cualquier posible coincidencia, no establece ningún ideal al que haya de ser referida cualquier cosa que ocurra. No es lo otro del hombre. Lo transciende, pero más como un sistema de condiciones transcendentales que como un modelo transcendente. Esta transcendentalidad compara la medida con un *a priori* estructural, pero con uno que permita una objetivación *a posteriori*. Nosotros objetivamos de ese modo medidas epocales pasadas cuando hablamos de Roma, de la Edad Media, del Renacimiento o de los siglos XVII y XVIII. Si es que en efecto dan un orden —en palabras de Vattimo un «grupo de cánones históricamente constituidos»—, estos cánones también están en constante transición, haciéndose diferentes por las rupturas y las brechas. La *epoché* tampoco es una medida que sea racional o incluso inteligible para los individuos y las comunidades que ella postula.

La temporalidad de las medidas epocales es resultado del descubrimieto clave heideggeriano después de *Ser y tiempo*, a saber, que la cotidianidad tiene una historia. Conocemos nuestro orden epocal por haberlo practicado ya siempre, del mismo modo que, según la analítica existencial, conocemos los utensilios mediante su uso. Las medidas aletheiológicas no son así nada permanente, y vienen en lo plural. Ellas ejemplifican el concepto

16. M. Heidegger, *Poesía, Lenguaje, Pensamiento*, traducción de A. Hofstadter (Nueva York: Harper & Row 1971), 77.

17. M. Heidegger, *El final de la Filosofía*, traducción de J. Stambaugh (Nueva York: Harper & Row 1971), 77.

18. M. Heidegger, *Gesammtausgabe* [*Obras completas*], vol. 55: *Heráclito* (Frankfurt: V. Klostermann 1979), 326.

heideggeriano de tiempo después de lo que él llamó el giro en su pensamiento: temporalidad epocal. Con Vattimo, uno pudiera querer decir que Heidegger temporaliza radicalmente el *a priori* sólo en una segunda etapa de su pensamiento. Desde la temporalidad extática a la epocal, la medida de la acción y del pensamiento se convierte en empíricamente finita en tanto que «se vuelve», vacilante, contingente sobre el contexto histórico.

Este concepto de tiempo, elaborado en los últimos años treinta y comienzos de los cuarenta, ha mostrado su fecundidad en la arqueología del conocimiento de Michel Foucault. Pero las consecuencias estructuralistas también apuntan hacia un posible malentendido referido a su antecedente fenomenológico: al trazar la historia de la *aletheia*, Heidegger corre el riesgo de que el tiempo epocal pueda volverse «ser» en una secuencia de positividades para la representación. En su último concepto de tiempo, «acontecimiento», Heidegger reclama en consecuencia la contingencia diacrónica de las medidas epocales, pero se mueve más allá de lo que Vattimo llama su historicismo. Es el movimiento sincrónico simple del venir al presente, de «presentar» —esto es, un fenómeno *phainesthai*— esas funciones como medidas de nuestros actuar y pensar. Esto, su última palabra sobre la temporalidad del ser, también fue la primera palabra en la historia de la filosofía: *physis*. Esta medida auténticamente no metafísica, irreductible a cualquier noción existencial o historicista, ha servido en Heráclito, precisamente, como medida de la acción: *poieîn kata physin*, actuar conforme a la presencia».[19] La *physis* aquí —tal es al menos la violencia interpretativa de Heidegger— es comparable con la representación de la naturaleza en la línea de Esquilo, como *Ereignis* es a las representaciones ónticas o como *rheuma* (el flujo) es a los estándares. La comprensión de Heidegger del «acontecimiento» como presencia es topológica en tanto que los *topoi* en los que acontece la presencia son muchos: no sólo diacrónicamente sino también sincrónicamente. *Ereignis* designa el fenómeno originario que es la condición del tiempo tanto histórico como extático.

Desde este movimiento más allá del *Dasein* así como de la historia en Heidegger, no veo ni sombra en el artículo de Vattimo. Puede no haber sido su tema, pues habría sido imposible

19. *Ibíd.*, 367.

decir que el concepto de ese fenómeno temporal originario «asimila y persigue la herencia dialéctica uniéndola a la diferencia». La *physis* como una medida asemejada al acontecimiento es irreductible a la dialéctica, pues no implica la reapropiación de efectos históricos pasados. Su dimensión temporal es, más bien, la simple apariencia de un fenómeno, cualquier fenómeno, aquí y ahora. Para estar seguro, su concepto trata una diferencia, pero una cuyos términos no son de ninguna manera comparables con la temprana «diferencia ontológica».

El artículo de Vattimo quizás no estaba pensado como una contribución a la pregunta ¿qué queda y qué perece en la ruptura entre pensamiento metafísico y no metafísico? —aunque su discusión sobre *überwinden* y *verwinden* apunta precisamente a esta pregunta. En cualquier caso, desde el punto de vista del pensamiento normativo, que ha sido la columna vertebral de la metafísica, Heidegger permite responder: las medidas permanecen, aunque radicalmente temporalizadas, pero los estándares perecen. Si Vattimo hubiese elegido seguir el itinerario de Heideger hasta su última y decisiva fase, no podría haber concluido que la ética resultante del pensamiento débil pudiera ser una ética «en la que los valores supremos —esos que son buenos en sí mismos y no porque sean medios para un fin— son formaciones simbólicas, monumentos, huellas de lo vivido (cualquier cosa que se presta a una interpretación estimulante; por tanto una ética de "valores" más que una de "imperativos")». Si el pensamiento débil debe tematizar simultáneamente el acontecimiento de la presencia, que escapa a la representación, y los valores, que son los contenidos representativos por excelencia, entonces aspira a la cuadratura del círculo, a amalgamar lo no metafísico y lo arqueo-metafísico.

Los géneros de la fuerza

El interés en el trabajo detrás del texto deliberadamente panorámico de Vattimo puede ser deducido a partir de esta observación sobre el ángel de Klee y las ruinas acumuladas a sus pies por la historia: «La compasión por estas ruinas es el único instigador real de la revolución —no algún proyecto legitimado en el nombre de un derecho natural o de un curso inevitable de la

historia». La compasión es considerada como una fortaleza del así llamado sexo débil; queriendo alcanzar principios más elevados como el de derecho natural, una debilidad del así llamado sexo fuerte. Me preocupa la revolución que fomenta Vattimo: ¿provendrá de la mala debilidad del sexo fuerte en su necesidad de estándares y de encontrar sólo piezas dispersas pero curtidas de ellos o provendrá de la buena debilidad del sexo débil, que consiste, escribe Nietzsche, en «intentar con todas tus fuerzas aparentar ser superficial e irreflexivo»? La mala debilidad puede ser la virilización de lo femenino. Sería mala porque produciría más de lo mismo en Occidente: más estándares, más universales, más metafísica. La debilidad buena sería la feminización de lo masculino. Sería buena porque transmutaría estándares atemporales en medidas heraclíteas minuciosamente temporalizadas —al menos si Nietzsche está en lo cierto al afirmar que la fuerza de las mujeres consiste en «parecer completamente cambiables e insondables». Y esto también se debe a que «la verdad es una mujer que tiene razones para no permitir que sus razones sean vistas». En otras palabras, me preocupa el sexo del ángel de Paul Klee. ¿Es femenino, como un ángel feminista, una mujer que se ha vuelto masculina mientras se agarra rápidamente al principio de eterna feminidad —a lo que Nietzsche llama «*das Weib an sich*» [lo femenino en sí]— o es femenino como lo fueron los griegos, es decir, «superficial sin profundidad»? Si el ángel es compasivo porque no puede ser otra cosa, hay que preocuparse de veras. Para Nietzsche, la debilidad es una invención: las mujeres «inventaron la debilidad, de ese modo se defendían contra la fuerza y su "pelea a puñetazos"».[20] Vattimo no nos dice cómo ve él la «humanidad post-metafísica», esto es, la humanidad post-revolucionaria. Me preocupa si sacará su fuerza o no de la invención de la debilidad o de las versiones debilitadas —por desarticuladas— de la vieja pelea a puñetazos.

En su llamamiento a la revolución, una estrategia tiende a la demarcación entre débil y fuerte, femenino y masculino. Pero una contra-estrategia hacia la interpretación intrametafísica paraliza de tal modo la desnaturalización pretendida que la buena debilidad de las mujeres intentando con ahínco aparentar ser

20. Todas las citas son de Friedrich Nietzsche *La gaya ciencia*, traducción de W. Kaufmann (Nueva York: Vintage 1974), 38, 125, 128.

carente de principios derivados de la profundidad, termina siendo parte de la mala debilidad de los hombres intentando con ahínco aparentar ser gente de principios derivados de lo que Nietzsche llama también estupidez: «Lo que no es femenino en las mujeres es su estupidez».[21] Esperar que esto afloje el nudo de la mundial pelea a puñetazos de los principios, demandaría mucha interpretación. Pero incluso la «revolución en el modo de pensar» de Kant (*Revolution der Denkungsart*), que conduciría a la humanidad a la ilustración universal, era menos derrotista. Kant definió la Ilustración como «la salida del ser humano de su auto-infligido tutelaje». ¿Qué tutela es más descaradamente auto-infligida que aquella bajo fantasmas normativos tales como un derecho natural, el curso de la historia o la feminidad? Dudo que la crítica literaria y de arte pueda servir de modelo para un *Denkungsart* capaz de desnaturalizar estos referentes hegemónicos, de liberarnos de ellos.

Las diferentes formas de tiempo en Heidegger tienen al menos un rasgo común: arrojan medidas que no son ni referentes (es decir, representables) ni hegemónicas (es decir, ordenadoras). En ese sentido, una ética postmetafísica no podría ser una ética de imperativos. La búsqueda del giro en el modo de pensar sólo puede llevarnos *del* pensamiento representativo, cuyos aliados son las normas transcendentes y la violencia global, *a* un pensamiento más *sotto voce*, en un tono bajo, cuyos aliados presumiblemente serán menos apabullantes. En términos nietzscheanos: un tono bajo masculino resonaría en la búsqueda de una voz femenina en filosofía. «Una voz profunda y poderosa de soprano del tipo que algunas veces se escucha en el teatro puede, de repente, levantar el telón sobre posibilidades que normalmente no creeríamos».[22] En términos heideggerianos: el giro sería una transición desde la obediencia a estándares tenidos por atemporales, al acatamiento de medidas flexibles —flexibles en tanto que vienen y van con las mutaciones de la presencia.

¿Quizás espera Vattimo demasiado de la compasión? ¿No es más probable que una revolución en la manera de pensar brote del escepticismo elogiado por Nietzsche (particularmente en las mujeres mayores), de una perspicacia analítica que ve correcta-

21. Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, libro 2, n.° 273.
22. Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, 127.

mente a través de las devastaciones enraizadas en principios, tanto pasadas como en preparación, más que de la piedad por sus efectos? La «constructividad», que él exige y de la que encuentra elementos en la *Verwindung* de Heidegger así como en la deconstrucción de Derrida, ¿no ha sido el último grito mismo del pensamiento fuerte, esto es, su nueva moda pasajera y su manía? ¿Cómo puede terminar el pensamiento débil en un acompañamiento de la vieja *déformation professionnelle* entre filósofos, el furor de construir siempre nuevos edificios de obligación bajo alguna representación última? Concretamente, ¿cómo puede desear Vattimo distorsionar la metafísica con, de todos los fantasmas metafísicos, una ética de valores? ¿Se debe a que el pensamiento fuerte ejercido sobre el pensamiento fuerte resulta en una doble negación? Ni la piadosa compasión por las ruinas ni la constructividad en otra clave pueden poner paz en la trasgresión de nuestra tutela auto-impuesta. Sólo pueden sepultarnos todavía más en los peores efectos de la metafísica —sus efectos más ruinosos, para ser preciso.

Para dar una vuelta más a la tuerca de mi sospecha de que el «pensamiento débil» se pone a trabajar mal, la debilidad masculina recuerda la debilidad de Robespierre, quien, en nombre de los principios de la revolución, olvidó la revolución. Asimismo, en línea con los ejemplos mencionados por Vattimo, por el bien de los principios de derecho y de historia, los metafísicos han tendido a olvidar derecho e historia. No lo han hecho ocasionalmente, sino profesionalmente. La sustitución de principios por vida está inscrita en la regularidad del discurso metafísico mismo. Tanto el pensamiento dialéctico como el diferencial han tenido la intención de deshacer precisamente esa sustitución —con un éxito sólo parcial, como ha mostrado Vattimo. Ha seguido siendo parcial desde Marx a la teoría crítica, en tanto que ambos han tenido que establecer vínculos con nuevas instancias de ultimidad. Quizás continúa siendo parcial todavía en Heidegger, en tanto que el asunto del tiempo, si bien es cierto que no es un fantasma referencial, es elaborado en oposición a la vieja búsqueda de inmutables. Por lo tanto, puede resultar atractivo dar un giro contra la negación de Heidegger de la atemporalidad que él afirma sobre las formas contemporáneas de tecnología negadora: «todas ellas son meras reacciones contra ello, lo que significa la misma cosa».[23]

---

23. Heidegger, *Heráclito*, 203.

El dilema de Robespierre, la sustitución inquebrantable de estándares duros por medidas suaves, ha sido exacerbado hoy que esos estándares han perdido mucha de su credibilidad. Para nosotros sería la mayor torpeza buscar refugio en edificios de legitimación heredados cuyos puntos vulnerables conocemos. A los intelectuales de hoy les gustaría congelar, y si es posible desmantelar, la guillotina y sus máquinas sucesoras almacenadas en Oriente y Occidente. La piedad y la compasión para con las víctimas son sentimientos generosos. Pero la debilidad del pensamiento, si no significa nada más que rumiar monumentos, se acerca mucho a la abdicación. Tal torpeza y tal abdicación ¿pueden estar funcionando en la invitación de Vattimo a «seguir el Ser tras su acontecer decadente y *por tanto* preparar una humanidad post-metafísica»?

8

PENSAMIENTO DÉBIL 2004: UN TRIBUTO A GIANNI VATTIMO

Pier Aldo Rovatti

Un encuentro decisivo y un acuerdo postpuesto para siempre

Creo que el tributo más sincero a un amigo y pensador —uno hacia el que me siento profundamente unido y con quien he compartido públicamente una aventura filosófica en la que sigo creyendo— debe volver sobre los fundamentos mismos de nuestro encuentro, comenzando por las así llamadas diferencias entre nosotros. Gianni Vattimo es uno de los filósofos italianos más originales y significativos de nuestro tiempo (escribo «uno de» por modestia y *bon ton*: en realidad, le considero el más importante). Ésta ya es una gran diferencia entre nosotros, una que asumiré como garantía en las páginas siguientes. Le ruego al lector que no lo olvide y me permita ofrecer una comparación inmodesta.

Me gustaría discutir las diferencias en nuestra actitud filosófica y en nuestras distintas historias personales que, en un cierto momento se entretejen. Un alumno de Luigi Pareyson y el producto de un entorno distinguido en Turín en el que incluso los temas religiosos eran más bien prevalentes, Vattimo cruzó las filosofías de Heidegger y Nietzsche con un *clinamen* muy original y con un ademán que definiría (tomando el término de Gilles Deleuze) como *agencement*, un gesto que le permite leer de manera efectiva a cada uno de los dos grandes filósofos a través del otro, en una especie de *après coup* que trastorna su cronología lineal produciendo un juego fructífero de anticipaciones y retardos.

Sólo se necesita leer los textos de Vattimo dedicados a Heidegger y Nietzsche en los años sesenta y setenta para entender el

hecho. Y si bien este recorrido está acompañado ciertamente por la hermenéutica gadameriana (que, de una manera novedosa señala hacia el declive de las ideas de «verdad» e «interpretación»), Vattimo encuentra su propia identidad filosófica en el mundo del pluralismo nietzscheano y del debilitamiento del Ser heideggeriano, hipostatizando una subjetividad más allá del sujeto e inculcando una política de filosofía y un compromiso con la realidad circundante que son irreductibles tanto al intelectualismo académico como a la especialización disciplinar. Esta identidad corresponde a una especie de pensamiento anti-autoritario que es, precisamente, el modo de hacer filosofía que critica radicalmente los efectos del poder producido por el pensamiento en el curso de su propia historia. Por consiguiente, es un modo de pensar que, por así decir, es ultra-kantiano, como la investigación de sus propias condiciones, pero también decididamente nietzscheano en su rechazo nihilista a cualquier fondo tranquilizador proporcionado por una fundamentación última o que presumiblemente lo sea.

De manera muy concreta, estoy en deuda con Vattimo por el descubrimiento de Heidegger y la reconsideración de la obra de Nietzsche, que ya era una parte de mi repertorio filosófico, debido a la influencia, en clave crítica y emancipatoria, del así llamado renacimiento de Nietzsche. Cuando me encontré por primera vez con Vattimo y su obra (aquí con Vattimo, un claro ejemplo de la coincidencia entre biografía y teoría), yo era un estudioso de la fenomenología concreta de Enzo Paci, que estaba fuertemente influenciada por el horizonte del pensamiento postexistencialista, en el que Merleau-Ponty y Sartre estaban siendo leídos en una clave predominantemente humanista. En los setenta, Paci intentó un cruce de Marx y los marxismos utilizando nociones de origen husserliano (sujeto, intencionalidad, *Lebenswelt* pero, sobre todo, *epoché*), para quitarle peso a toda garantía científica por medio del pensamiento crítico similares a los de la Escuela de Frankfurt. De ese modo, era un intelectual formado a través de la fenomenología y la postfenomenología, interesado en la crítica de la sociedad capitalista y sus presupuestos, pero también, y no de manera secundaria, en la crítica de toda dogmatización del marxismo y del mismo Marx. Y si bien Vattimo y yo encontramos un suelo común en nuestros proyectos e intereses compartidos, no obstante confrontamos una tradición de pensamiento con presupuestos muy distintos.

Nuestro feliz encuentro abrió caminos que previamente habían sido bloqueados durante mi aprendizaje (el ejemplo de Heidegger es el más obvio) pero, no obstante, tuve que pagar —al menos estaba advertido— el precio de un acuerdo irrealizable. Yo estaba avisado de que Vattimo no estaba abierto a cualquier alianza con la fenomenología. De hecho, parecía que hacía oídos sordos a esto —a saber, al uso de herramientas fenomenológicas y ciertamente a la posibilidad de que alguien, como yo, pudiese haber llegado a los requisitos filosóficos de tipo «débil», muy cerca de los suyos, a través de medios que a sus ojos parecían decididamente inapropiados. En aquel tiempo, Vattimo creía que el pensamiento de Husserl había sido herido de muerte por la metafísica y, en consecuencia, pertenecía al contingente de la filosofía autoritaria y fundacionalista. Dudo que hubiese cambiado su opinión si hubiese continuado reivindicando él mismo, ser, con ese tono de ingeniosa tolerancia que siempre ha sido el suyo, un agnóstico en asuntos de fenomenología, hasta el punto de decir que no sabía suficiente y que algún día lo pensaría seriamente.

Recuerdo que, justo antes de la publicación de *Pensiero debole* (1983), dijo en más de una ocasión: «un día me explicarás cómo es posible usar a Husserl del modo que lo haces». Naturalmente, no se trataba de una petición real, y ese día todavía tiene que llegar. Pero hubo un episodio que fue una reacción, quizá sólo marginal, a la amable provocación de Vattimo. Ocurrió durante las vicisitudes internas de la gestión —por llamarlo así— de la «escucha» que, para bien o para mal, culminó en la publicación de la antología antes mencionada. Me parece útil recordar esta anécdota porque llama la atención sobre las tres páginas que yo había planeado añadir a mi ensayo en *Pensiero debole*. Estas páginas nunca se imprimieron, como suele decirse, por suerte, pues estaban destinadas a una edición americana de la antología que nunca fue publicada. En ellas se desarrollaba un breve discurso fenomenológico. Para mí (y quizá para el lector italiano de *Pensiero debole*), este discurso estaba implícito pero había tenido la oportunidad de imaginar, por así decir, un lector externo. Este juego de modestia es curioso dado que mi segundo movimiento en el territorio del pensamiento débil, que inicié por mí mismo, lo hice con Alessando Da l Lago en un pequeño volumen titulado *Elogio del pudore*[1] (Elogio del pudor). Pero es toda-

1. P.A. Rovatti y A. Dal Lago, *Elogio del pudore: Per un pensiero debole* (Milán: Feltrinelli 1990).

vía más curioso porque mi reserva inicial, que finalmente fue cortada de las páginas finales del ensayo, en verdad se dirigía a Vattimo mismo. En nuestras páginas conjuntas en *Pensiero debole* hay un supuesto que se refiere específicamente a Husserl, y parece útil, en este momento, exponerlo en detalle, pues dudo que el propio Vattimo lo haya reconocido alguna vez (que probablemente era exactamente lo que yo quería).

Husserl, un cruce/paso

El sujeto está en juego. Se trata de cruzar sobre un lugar sin borrarlo, de redescubrir una orientación más que de especular sobre otro lugar. Además y al mismo tiempo, se trata de restaurar la actitud y la práctica características de la filosofía.

Se dice que Husserl fue el último en sentir nostalgia de la *strenge Wissenschaft*: con él, la exigencia de un conocimiento «absoluto» del sujeto se empujaría a sí mismo hasta un punto de tensión y de contracción extrema como fracaso de un proyecto que coincide con la filosofía moderna, ya inscrito en su cartesianismo. Éste fue el canto del cisne del pensamiento fuerte en filosofía, y Heidegger tendría el honor de hacernos comprender esta fragmentación, este punto de no retorno. La apertura hermenéutica sería un pensamiento contra la filosofía del sujeto. La fenomenología sería el darse/revelarse del fenómeno: la automanifestación siempre parcial y unilateral, un atisbo apenas visible saliendo de la oscuridad.

Pero Levinas y Merleau-Ponty, y en Italia Enzo Paci, subrayaron una lectura diferente. Como también señaló Derrida, Husserl representa un debilitamiento del sujeto cuando intenta desesperadamente cruzar hacia una nueva figura de cientificidad. El resultado es la «paradoja de la subjetividad», el verdadero centro filosófico de gravedad de la *Krisis*. El territorio que él descubre —como ha insistido Levinas— es el de la pasividad. Tiempo y pasividad, en su enigmático entrelazarse, resultan en el no-tan-seguro lugar al cual nos lleva necesariamente la fenomenología mediante una espiral descriptiva insistente e insaciable. Hay una duplicidad que es muy sintomática en Husserl: es cierto que él estuvo persiguiendo un fantasma racional contrastando su trabajo con el racionalismo sólido ya materializado.

Pero es igualmente cierto que, para él, «cientificidad» se corresponde con esa insaciable excavación del sujeto —esto es, un real ir rodando hacia x que permenece en su noción de *Lebenswelt*. La síntesis pasiva es una paradoja, como es paradójica la «conciencia interna del tiempo». La parte del ego que no se conoce a sí misma, oscurece la reflexión clara; cuanto más se aplica el rigor fenomenológico, tanto más se vuelve opaco el sujeto. Pero al mismo tiempo —Husserl expresa continuamente esta dramática certeza en su estilo aburrido y carente de *pathos*— el sujeto se vuelve más «verdadero».

En Husserl, fortaleza y debilidad se destruyen mutuamente en un intento de describir la experiencia más allá de los sistemas de referencia ya construidos; más que constreñirse, el cono se alarga más y más, y el territorio termina desconocido y sin límites, pero también termina —y éste es el punto más importante— más y más extrañamente familiar. El descubrimiento del intrincado mundo de la pasividad precategorial no produce una pérdida del sí mismo sino la marca de una adquisición: no la simple carencia de hogar, sino el signo emotivo de encontrarse uno en casa de nuevo en la carencia de hogar. Éste es el extraño optimismo de un filósofo neo-kantiano que ve desmoronarse, una tras otra, todas sus exigencias «eidéticas». Al final, el *eidos* tendrá que rechazar toda posición que no es la de la «tipicalidad» de un estilo, de un modo de proceder, de un viaje especial en la subjetividad.

La vaciedad de contenidos, en muchas ocasiones achacada a Husserl, es en realidad el índice de un problema crucial: la cuestión del equipaje. En este paso, el equipaje, de hecho, tendrá que sufrir un continuo aligeramiento. Aquí, el viajero riguroso es quien sabrá como abstenerse de mapas topográficos y quien escuchará con reparos los relatos de viajes previos. Tendrá que despojarse literalmente de todo *Ideenkleiden* [ropaje de ideas], sabiendo también que nunca será capaz de hacerlo hasta el final. ¿Qué es sino la tan discutida *epoché*, el legado de la soledad cartesiana y la incredulidad escéptica, sino este intento de aligeramiento? El *Polo-I*, que permanece para mantener unidos los actos subjetivos, conserva la fuerza de su extrema pobreza. Cuanto más se improvisa a sí mismo, tanto más será provechoso el viaje.

Heidegger puso de manifiesto el fantasma racionalista que acompaña a Husserl desde las *Investigaciones Lógicas* a la *Krisis*; pero oculta el otro, la cara radicalmente antimetafísica de la fe-

nomenología, considerándola un corolario de la idea efímera del sujeto. No hay duda de que Heidegger ha transmitido algunas metáforas decisivas a la sensibilidad metafísica actual. Entre todas las metáforas, es ejemplar la de la «oscilación», la imagen de un equilibrio inestable entre el Ser y la nada. La eficacia del lenguaje filosófico heideggeriano descansa sobre la mera constelación de figuras que no son en modo alguno demostrativas sino que se las apañan para entrar en resonancia, en una especie de *Einfühlung*, con las exigencias de nuestra condición de pensamiento. Esta constelación lingüística, esencialmente metafórica, subtiende una idea de sujeto y de relación entre el Yo y el mundo que Heidegger rechaza reflejar de forma explícita; pero no obstante, corre a través de su pensamiento y lo sitúa en armonía con nosotros.

Para poner a la vista el fantasma metafísico que acompaña a Heidegger desde *Sein und Zeit* hasta sus últimas conferencias, esto es, para poder leer una modalidad de pensamiento débil en Heidegger, es necesario ir más allá de los rasgos objetivos de su descripción. De ese modo, es necesario que su filosofía no llegue —como puede parecer— desde una localización diferente, remota y solemne; más bien, debe surgir en el lugar incierto de la interrogación, aquí y ahora, que pertenece al sujeto que tiene una experiencia, se siente expuesto, aprehende la imposibilidad de mantenerse a sí mismo como centro y llega a reconocer el elemento nietzscheano de ilusión en cada lenguaje verdadero.

Mientras en Heidegger siempre es un algo más que habla señalando cosas que tenemos en común, en Husserl la invitación es la de chocar con nuestra repetición obstinada de levantarse frente a la exigencia de cientificidad instalada en nuestra identidad, de tratar de aflojar nuestros grilletes. Ambos están proyectados más allá de la verdad-como-correspondencia, y el territorio que cruzan está hecho de metáforas, incluso si las rehúyen. Se puede decir que la intención filosófica es más libre en Heidegger, más artística y más intensa; pero el material de imágenes que hemos sido capaces de reunir de él tendrá que cruzar el pasaje estrecho de la subjetividad fenomenológica. Tendrá que ser debilitado —con respecto a su exigencia de mensaje— reviviendo la prosa de la experiencia en primera persona.

Esta precaución, que nos llega de una fenomenología llevada a su punto de máxima tensión y de auto-contradicción interna,

no puede traducirse en una técnica cognitiva. El sujeto roto por la fenomenología ya no mantiene una definición clara, sino sólo un estilo de pensamiento. Podemos agarrarnos a la inversión ética de la *epoché* husserliana: la actitud mediante la cual intentamos, sin tener siempre éxito, colocarnos en nuestra propia experiencia. Ciertamente, Husserl sólo había indicado esta legibilidad de nosotros mismo sin conseguir seguirla completamente. De ese modo, de hecho habría reconocido la fragilidad de su propio lenguaje filosófico. Habría tematizado el elemento fundamental, o incluso, la necesaria naturaleza metafórica de toda filosofía del sujeto. Habría derrotado así a su fantasma.

Por consiguiente, Husserl puede ser sobrepasado siguiendo el hilo de una actitud-pensamiento que ya no puede ser contenida dentro de los límites de la gnoseología. Sin embargo, no se puede borrar la sombra racional de subjetividad haciendo coincidir la una con la otra, como parece hacer Heidegger.

Paradoja, silencio, juego, e incluso un poco de humor

En este «paso», que no es más que un rápido esbozo, he condensado muchos temas que traté de articular en los veinte años que siguieron a 1983, desde *La Posta in gioco*,[2] donde una vez más planteaba la pregunta por el sujeto leyendo a Heidegger con Husserl (y viceversa, casi repitiendo un ademán que Vattimo había hecho con Heidegger y Nietzsche), hasta *La Follia in poche parole*,[3] en el que intenté releer el pavoroso texto de Husserl «Cinco Meditaciones Cartesianas» como un lugar en el que, ni mucho ni poco, se describe «la locura del otro». Pero la reutilización de la *epoché* como silencio y escucha y el compromiso de dar cuerpo y voz a la «paradoja de la subjetividad», que para mí ocupa el corazón de *Krisis* y de todo su pensamiento, siguen siendo las zonas innegables de densidad en el método filosófico que expuse. Y no creo que *Pensiero debole* pueda evitarlo sin degenerar hacia un modo de pensamiento que es muy irregular y no radical cara a sus propias operaciones.

En el encuentro con Vattimo, que estaba avanzando sus propias lecturas de la sociedad contemporánea mediante la hipote-

---

2. P.A. Rovatti, *La posta in gioco* (Milán: Bompiani 1987).
3. P.A. Rovatti, *La Follia in poche parole* (Milán: Bompiani 2000).

tización de un «más allá» de la hermenéutica, la admiración compartida por nuestros modos de pensamiento permaneció intacta. Pero el encuentro también careció —por muchas razones, algunas banalmente ligadas a historias y urgencias de la vida— de un reconocimiento de sus diferencias y su potencial para intercambios recíprocos. Nunca he podido ratificar completamente con éxito el significado de la expresión «ontología débil», sobre la que Vattimo ha construido su pensamiento más reciente. Así es como creo que Vattimo, por su parte, ha dado por concluida la auto-investigación sobre la pregunta del sujeto filosóficamente desconectado e improductivo, una pregunta irresuelta e irresoluble que conduce a la aporía. Con seguridad, mi prejuicio fenomenológico contra el uso de la palabra «Ser», si bien rescrita y des-metafisicizada al estilo heideggeriano, y además también debilitada en la intención de Vattimo, sigue vigente a lo largo de su sospecha hermenéutica cara a toda fenomenología del sujeto que está dedicada a la soledad y a la consunción abstracta de su propia cola. Este elemento prejudicial, nunca asentado realmente entre nosotros, se verifica a sí mismo —si queremos utilizar un ejemplo excelente— en nuestros contactos diversos con el trabajo filosófico de Jacques Derrida. Mientras estaba elaborando mis muchos argumentos derridianos (todos ellos girando en torno a las aporías de la deconstrucción y aspirando a una «lógica» de la paradoja) y, sobre todo, construyendo sobre su profundo diálogo con Levinas dentro del horizonte de una filosofía de la hospitalidad, literalmente una fenomenología más allá de la fenomenología, Vattimo nunca cruzó este campo de forma efectiva, sospechando que se encontraría a sí mismo afrontando algo como una preudo-argumentación que estaba demasiado confinada en una forma de escritura literaria y actualmente en peligro de ser indiferente.

En realidad, Derrida podría representar la prueba del algodón de lo que estoy intentado decir. La paradoja de la subjetividad es, de hecho, una aporía que perderá su importancia filosófica si tratamos de destruirla o de superarla. Más bien, necesitamos permanecer dentro de ella, desarrollando sus potencialidades para el pensamiento, y reconocer posiblemente que un estilo de doble conexión y «bizco», si bien ciertamente es una herramienta de cierto riesgo difícil de usar, es no obstante la herramienta más apropiada para la orientación en la realidad presente. De

ese modo estamos regresando a las condiciones del pensamiento débil: no sólo a la relación con la tradición y su legado, sino incluso con lo que Michel Foucault llamaría la «ontología de la actualidad», entendida como el cuadro socio-histórico cuyas líneas de fuerza estratégica comprendemos con éxito o, como diría el propio Vattimo, el proceso de debilitamiento o de «decadencia» del Ser.

Desde esta crucial perspectiva, vuelta hacia el presente y al mismo tiempo hacia el pasado, Vattimo fue maestro de muchos, y con certeza me enseñó cómo manejar la noción de *pietas* como la reunión no violenta de tradiciones y la apertura a un pluralismo más-que-verbal y cómo situarme a mí mismo ni la denominada «sociedad transparente» sin remordimiento, una sociedad en la que las comunicaciones de la sociedad de masas abre y cierra espacios de experiencia. Esto me ha permitido —así como a otros muchos— des-ideologizar las ideas de «después» y de «futuro», purificándolas de los aditamentos filosófico-históricos o simplemente idealistas que mis origen marxista todavía estaba queriendo considerar. Para Vattimo, debilitar nunca ha significado el rechazo de la emancipación. Por el contrario, la bajada del tono y el rechazo —esto es verdad— a una tal pureza conceptual, han hecho inaccesible la experiencia de ella. Lo que les encanta estigmatizar a los detractores miopes (y no siempre de buena fe) como una descripción resignada de lo existente, sin perspectiva política alguna, da como resultado, por otro lado, una viabilidad de la experiencia de emancipación en las condiciones fácticas de la sociedad presente, en la que un acto de fuerza teórica (es decir, un regreso a paquetes de valores prefijados o a una defensa de la «razón» como tal, o peor, el renacimiento invocado de las filosofías fundacionales) no produce efectos emancipatorios y, además, casi inmediatamente queda atrapada en la reacción violenta de sus efectos contrarios.

No obstante, la lección de Vattimo (de la que su política activa es un resultado) lanza su mirada a lo largo y ancho de todo lo que acabo de recordar (rápidamente), y que en sí mismo nos plantea una pregunta. Me refiero, como está claro, a las condiciones subjetivas del pensamiento débil, al sujeto en cuestión, al trabajo de este «extraño» sujeto tiene que hacer consigo mismo, a la representación que puede dar o de la que puede hacer uso como una herramienta para la comprensión y la participación. Estas condi-

ciones, que me parece que ocupan un lugar decisivo y son incluso el lado innegablemente fenomenológico del pensamiento débil, funcionan naturalmente en las reflexiones de Vattimo pero, por así decir, continúan *in nuce*, como si en él hubiese una inquietud que podría hacer que llegasen a ser el tema filosófico explícito. El tono ético —que no normativo— del pensamiento débil introduce una idea del sujeto, pero ciertamente también introduce algunas cautelas razonables referidas al gesto teórico-tematizador. A pesar de estas cautelas, no creo que pueda evitar tomar una cara apropiada o simplemente elegir un ámbito de influencia.

¿Quién es el sujeto del pensamiento débil? ¿Qué características podemos atribuirle para explicar cómo funciona? Éstas son las preguntas fenomenológicas, debido a su procedencia o al territorio que abren, a saber, el territorio que podemos y debemos localizar e investigar, comenzando por la misma paradoja de la subjetividad. Es, sin embargo, el lugar en el que he intentado avanzar durante años. He intensificado la escucha que es inherente como problema en la *pietas* mediante el silencio de una suspensión exigida o produciendo y manteniendo, durante un tiempo, una distancia. Podemos entonces presentar el sujeto que somos como dividido, inestable, oscilante, e incluso con certeza inseguro. Resolver la paradoja significaría adoptar posiciones aquí o allá, con respecto a la línea de oscilación, desprendiéndose de la realidad en un estéril solipsismo filosófico, o exponiéndose uno completamente a parte del objeto, del ente, de la realidad externa. Estoy simplificando para ser claro: en cualquier caso, el pensamiento débil no tiene nada que ver con la primera recaída o incluso con la segunda, porque su desafío consiste en pensar con éxito a través de la oscilación mientras sigue dentro de la mera oscilación. Interno y externo, dentro y fuera —éstos ya no son contrarios ni aspectos contradictorios; uno no excluye al otro, ni tampoco se resuelven ambos en un nivel superior de síntesis.

En esta condición, o posición, inestable del sujeto en que estamos, hay algo que corresponde a la experiencia que atribuimos siempre a la «locura» (he intentado escribir sobre ella explotando muchas sugerencias de Derrida). Estamos sentados a horcajadas sobre un pequeño muro, como también se ha observado —en una posición que no es ni confortable ni sostenible por mucho tiempo y que por tanto es siempre provisional. La distancia que estoy discutiendo, que creo que tiene que ver con

la vivienda pero en la que, literalmente, es *imposible* domiciliarse, da una imagen de esta así llamada locura (de la cual —lo digo a vuela pluma— un pensador-escritor como Thomas Bernhard es el maestro), porque ante todo es una distancia de uno mismo. ¿Pero este silenciamiento no es la condición para escuchar? La paradoja, como uno la ve, en lugar de liberarse, se redobla en un juego cuyo marcador, no obstante, no es cero. Situando una ruptura entre nosotros y nosotros, una laguna imposible si quisiéramos repararla adoptando una pose, y tal que por tanto tiene la rapidez de un contra-movimiento, multiplicamos la paradoja del sujeto, remedando su inestabilidad, pero al hacerlo así, mantenemos el juego abierto, debilitando al sujeto mismo, practicando sobre él, por así decirlo, la debilidad.

En contraste con Vattimo, me parece apropiado en esta investigación sobre las condiciones del pensamiento débil, aprovecharnos de la experiencia del juego en filosofía. Incluso a él le gusta «jugar», pero no creo que esté dispuesto a dar mucha importancia a esta noción. No ve en la literatura ni en las aplicaciones relatadas las ventajas que tiene jugar para la pregunta sobre el sujeto en el pensamiento débil, ni ha descubierto cómo esta experiencia impregna a muchos pensadores del siglo XX —y no exclusivamente a Heidegger. En el juego (como autores tales como Gregory Bateson e Irving Goffman nos enseñan, autores a quienes quisiera añadir a los ya fértiles campos de pensadores débiles) encontramos una paradoja de la experiencia fáctica: el sujeto del espacio de juego siempre es activo y pasivo, jugador y jugado. No es únicamente la idea de oscilación la que encuentra una verificación muy útil aquí, sino toda una batería de operaciones teóricas ligadas al problema del pensamiento débil que se presentan ellas mismas y de ese modo pueden ser utilizadas: desde la suspensión exigida para entrar en el juego y permanecer en él hasta la transformación que sufre la mera idea de «realidad» en el contexto de esta suspensión, hasta el nudo teórico de realidad/ficción que, como consecuencia, proporciona una representación y una práctica para el equilibrio inestable y la oscilación entre las dos dimensiones que tan a menudo son consideradas en oposición.

Una vez más parece que tenemos que pasar a través de Nietzsche. Entre los filósofos, él ha dado un mayor crédito teórico a una experiencia que casi siempre se considera marginal (con

ciertas excepciones importantes). Pero en lo referente a Nietzsche, me gustaría también invocar otro agente filosófico de gran importancia para el estilo sujetivo del pensamiento débil: el elemento de «comedia» o —se podría decir— de «teatralidad» del pensamiento, o de forma más sencilla, su tonalidad cómica. Es una de las características del sujeto débil que he estado bosquejando. Muchos sujetos viajeros después de Nietzsche nos ayudan a escalar posiciones en un viaje que profana la seriedad teórica (Deleuze, por señalar un ejemplo). Este irónico restarle importancia a la verdad, también es, para estar seguro, uno de los acordes de la filosofía de Vattimo y su estilo de vida mismo. De nuevo es su lectura de Nietzsche la que nos enseña cómo gestionar las máscaras; ahora él ha abandonado parcialmente este camino. No podemos dejarlo interrumpido, porque la distancia imposible que el sujeto necesita mantener consigo mismo en su experiencia paradójica y en su locura débil funciona como distancia irónica, auto-irónica y, en última instancia, cómica.

Si se toma en serio el sujeto, ya no hay lugar para el pensamiento débil. Pero esto sería el problema menor: tampoco habría ya la posibilidad de habitar en nuestro mundo con una oportunidad crítica y emancipatoria. Es un mundo, lo recuerdo, en el que cada día señala la reanudación contundente de las oposiciones y el *aut-aut*, comenzando con la elección entre bueno y malo, entre verdad y error. Es un mundo que, de este modo, se presenta como trágico y que con frecuencia simplifica la tragedia en el dilema de la vida y la muerte. Consideremos la *Gaya Ciencia* de Nietzsche, y no sólo el centro filosófico de este libro, que es el aforismo sobre el «loco» y la «muerte de dios». Comprendamos con él por qué debe «comenzar» la comedia, por qué no comienza nunca en realidad, y es devuelta a lo dado destinándose a sí misma a esas condiciones que, por tanto, venimos a encontrar cuando la trágica carencia de hogar de la muerte de valores absolutos se entremezcla con una práctica irónica de la verdad.

Esta situación de inestabilidad y de convalecencia, que Nietzsche es el primero en describir, ¿no es quizá comparable con la oscilación del sujeto débil que intentamos habitar hoy, para no continuar confinados en una condición sin salida? La paradoja es una mezcla de lo cómico y de lo trágico, pero parece que sólo practicando el arte de la distancia irónica, es más, debilitando la ironía en una naturaleza cómica, sólo aceptando este juego como

el nuestro propio y, por tanto, representándonoslo en su componente ficcional y, en conclusión, sólo haciendo la realidad un poco menos real de lo que nosotros gestionamos que permanezca en esta mezcolanza y vivirlo como tal, sin engañarnos nunca a nosotros mismos diciéndonos que estamos fuera de ella.

Veinte años más tarde: un pensamiento débil para describir nuestra realidad

Quizás *Il pensiero debole* debiera haber tomado en cuenta los análisis que François Lyotard propuso brevemente en *La condición postmoderna*. He llegado a esta conclusión regresando a ese período e intentando presentárselo de un modo no esquemático a alguien que, como el pensamiento débil mismo, tiene veinte años. Mi comprensión de esta omisión es que los análisis de Lyotard de la postmodernidad —cuánto me gustaría dotar a la así llamada postmodernidad de un tratamiento filosófico unitario, reconocible en la pluralización de «narrativas» y quizás en la mera idea de «narración»— estaba usando de nuevo una palabra ya usada en la arquitectura y en algún otro lugar. Estos análisis eran sólo un comienzo tímido y todavía requerirían una articulación más significativa para poder sostenerse por sí mismos. Era como si Gianni Vattimo y yo estuviésemos dando este inicio por garantizado sobrestimando que el lema, debido a su popularidad, podía simplificar en exceso, y de ese modo terminar el discurso. En nuestra opinión, la atención del análisis necesitaba retrotraerse y de ese modo ponerse de acuerdo con Nietzsche y Heidegger en este orden de implicación filosófica. La pregunta por la verdad también necesitaba ser estrechamente ligada a la pregunta por el poder (y para esto era mucho más importante hacer referencia a Foucault). Pero el cuestionamiento del sujeto también necesitaba ser reabierto, uniéndolo con el otro y con la alteridad. Y al final, era necesario mostrar que el pensamiento débil viraba hacia lo práctico, desbordándose más allá de toda verdad objetiva bloqueada teóricamente. Como es evidente, muchas otras articulaciones necesitan todavía ser expresadas, especialmente la conexión con el lenguaje comprendido como «escritura».

Sin embargo, diría que a la edad de veinte años, el pensamiento débil no sólo goza de buena salud (todavía se lee el libro

del mismo nombre, y, sobre todo, el tema está ampliamente aceptado e incluso enraizado en un buen número de ciencias humanas y prácticas), sino que la tarea analítica que quise promover es clara para muchos: una tarea de releer la sociedad presente y la tradición de pensamiento de la cual surgimos, tarea que deviene incluso más urgente y compleja en la situación multicultural —y consiguientemente conflictiva— en la que todos vivimos. Por tanto, yo hablaría más de pensamiento débil y de su tarea que de postmodernidad. Y me preguntaría: ¿tenemos las herramientas teóricas capaces de la tarea de problematizar esta situación al máximo nivel?

Cuando me hago esta pregunta tengo el sentimiento preciso de que el estigma del relativismo y la ulterior, la del pensamiento fundacional, con sus polémicas citadas, de vueltas sin ton ni son y los empuja hacia atrás. Esto sucede hoy con demasiada frecuencia, como si nada hubiese sucedido en filosofía o en el pensamiento en general durante las dos últimas décadas. Creer hoy que hay una guerra sobre el estado puro —una guerra entre fundamentos y por tanto entre fuerzas— prohíbe claramente la posibilidad de entender la realidad. Las batallas por el realismo o por ontologías objetivas indican claramente una gran dificultad, y puede ser incluso que hayamos perdido nuestro camino. Un mínimo de crítica débil es suficiente para darse cuenta de que éstas son, en su mayor parte, batallas reactivas, incapaces de defender sus posiciones adquiridas, que ahora están amenazadas por una sociedad marcada por la incertidumbre (como le gusta decir a Robert Castel). Un vistazo al mundo de la universidad es suficiente para subrayar un microcosmos que más bien se siente a gusto con esos mismos trabajos del pensamiento, o una mirada al mundo del trabajo, el macrocosmos en el que todo el mundo navega por demanda.

El pensamiento débil pide, en primer lugar, una descripción de la realidad en términos de poder y de los efectos autoritarios de la razón (más allá de Marx, para ponerse de acuerdo con él, pero no *contra* Marx). Precisamente porque escoge este territorio y trata de no dejarlo atrás —como un componente decisivo e inevitable de su argumentación— el pensamiento débil parece capaz de construir alianzas filosóficas (con el pensamiento de Foucault, como he hecho notar, pero también con el de Derrida), e individualizar, con una cierta precisión, el rostro de los así lla-

mados adversarios, es decir, todas aquellas posiciones que tienden hacia nichos autoritarios y con frecuencia se autolegitiman con declaraciones izquierdosas. Hay implicaciones autoritarias para todo el mundo, incluyendo a los pensadores débiles, implicaciones que exigen suplementos continuos de autocrítica o mayor debilitamiento, esto es, una vigilancia siempre mayor de las herramientas en uso de su incesante «desfundamentación».

Por ejemplo, está la «quisquillosidad» (por utilizar uno de los términos de Slavoj Zizek) de la mera noción de sujeto, que no puede ser ni abandonada ni tampoco utilizada (con independencia de qué análisis de la sociedad asumamos) sin cargarla con elementos paradójicos y sin someterla a un continuo reexamen crítico; o, con mayor precisión, está la «quisquillosidad» de la mera noción de juego que encuentro muy productiva como herramienta analítica y que puede ser referida de forma muy útil a la mera idea de sujeto, pero que se arriesga a volverse rígida cada vez que intentamos hacer uso de ella si no estamos advertidos de, en cierto modo, estar siendo siempre jugados por ella.

Este escenario, al que también podemos dar el nombre de «globalización», pide herramientas para la observación y la descripción adecuada que, en buena medida, son muy afines al constructo. Los conflictos metafísicos que prometen interrumpir la globalización aquí son poco o nada útiles. La «construcción» del pensamiento que tengo en mente, necesariamente hoy más que nunca, está ralentizada sólo por las llamadas conclusiones de principio que rápidamente podrían imponer orden mediante una simple fórmula. Mientras intentamos dar con una descripción de la «realidad» misma, nos arriesgamos a quedar empantanados en ideologías filosóficas. Esta construcción puede agarrarse sólo si se acerca a prácticas en tanto que obtiene activamente nuevas preguntas teóricas a partir de ella.

¿Cambió algo en la filosofía después del 11 de septiembre? Sin necesitar la etiqueta de «pensamiento débil», muchos comentaristas han percibido que tras este acontecimiento aquellos que estaban haciendo preguntas sobre el conocimiento pueden y deben haber ajustado las nociones de «dentro» y «fuera» o incluso, si se prefiere, de inclusión y exclusión, con respecto a la erupción de una alteridad aparentemente irreductible en el mundo globalizado. ¿Podemos encarar con éxito este «otro» y «darle la bienvenida» a nuestro modo de pensar? ¿Y a qué precio? És-

tas son algunas de las preguntas generales que recibimos de análisis de los hechos que ponen en revisión la lógica de amigo versus enemigo junto con toda lógica inclusiva del tipo de la que dice que «estamos todos juntos en esto». Estas preguntas ponen al pensamiento necesariamente en movimiento, incluso contra sí mismo. Este pensamiento, nuestro pensamiento, no puede seguir buscando refugio en un espacio académico aislado. Necesitamos que este pensamiento no sea otra cosa que «político», si no por alguna otra razón, al menos por la necesidad de encarar las preguntas por la vida y la muerte que ahora intersecan todas nuestras actividades.

En el pasado reciente, se hablaba de «compromiso», «situación» o «tomar partido»; pero lo que ahora importa es «responsabilidad», es decir, responder a, o simplemente corresponder a la complejidad del escenario, despojándose uno mismo de toda presuposición metafísica e intentado escuchar sin prejuicio de las cosas que acontecen y en las que nosotros mismos acontecemos. El «rigor» de esta escucha es desconocido para nuestros modos habituales de pensamiento, y de hecho no se solapa con lo que normalmente llamamos rigor.

Mientras escribía estas líneas he escuchado la triste noticia del fallecimiento de Jacques Derrida. En los últimos años me he sentido de acuerdo con su obra, y sobre todo con sus reflexiones más recientes sobre la hospitalidad y el don. Derrida nos ha dado un buen número de herramientas para orientarnos en nuestra quisquillosa situación. En mi opinión, su insensibilidad hacia la hermenéutica y su falta de interés por el pensamiento débil carecen de importancia. Lo que realmente importa y lo que hace de él un aliado importante en la tarea que he identificado primero es que él ha presentado —de un modo que siempre es más reconocible y eficaz— un pensamiento político que gira en torno a la responsabilidad y que usa herramientas cuya experimentalidad se corresponde con una práctica antimetafísica original y productiva. Aliándose con Derrida, cualquier práctica de pensamiento débil gana una preciosa herramienta deconstructiva, una que puede taladrar la metafísica y descubrir las paradojas internas que encaramos y que tenemos la tarea de suprimir.

Permítanme señalar uno de los utensilios que podemos tomar de su diseñador: la relación cercana e, incluso diría yo, la identificación cercana entre «acontecimiento» y «alteridad». No

es sólo que no haya acontecimiento sin alteridad, sino que cada acontecimiento, cada vez que llega o que algo llega aquí, se resiste a convertirse en «nuestro» —ni es capaz de ser asimilado ni puede convertirse en nuestra propiedad. Creo que la capacidad de deconstruir «lo propio» (*il propio*) en nuestra descripción del acontecimiento, y de ese modo la capacidad paradójica de «estar» en el acontecimiento, aceptando el riesgo y la incertidumbre de ello, es precisamente el debilitamiento que necesitamos para preparar una nueva idea de responsabilidad y para acceder al horizonte de lo «todavía por venir».

Aunque la descripción que buscamos apunta hacia el futuro en una situación en la que la idea normal del futuro (siempre guiada por alguna filosofía de la historia) parece implosionar sobre sí, la tarea del pensamiento débil, que quizás las incluye a todas, es producir condiciones de pensabilidad para un movimiento hacia delante en el que la palabra «futuro» pueda readquirir legibilidad y significado. Este significado no se añade a las cosas que suceden pero funciona en los acontecimientos mediante los que nosotros, de hecho, vivimos. En 1983 Vattimo ya estaba hablando de un potencial emancipador del pensamiento débil: no es una cuestión entre otras, sino más bien el lugar en el que los análisis de realidad prueban tanto sus capacidades políticas como filosóficas. Es un lugar, debo admitir, en el que todavía actuamos a ciegas, más incluso de lo que nunca reconocemos. Es una pregunta que exige el máximo compromiso filosófico, sino por otra razón, entonces al menos para librarse de nihilismos y mitologías por ahora igualmente prescindibles.

SEGUNDA PARTE

DEBILITANDO LOS MÉTODOS METAFÍSICOS



9
HEIDEGGERIANISMO Y POLÍTICA DE IZQUIERDAS

Richard Rorty

Los escritos de Gianni Vattimo están entre las contribuciones más imaginativas a la tradición de pensamiento filosófico que fluye desde Nitzsche y Heidegger. Están bien ajustados a las necesidades de aquellos a los que les gustaría ganar una comprensión de la perspectiva intelectual que él llama «nihilismo».

Esa perspectiva también puede ser llamada «heideggerianismo de sentido común». Está extendido entre los intelectuales europeos. Mucha gente que, como Vattimo y Derrida, fueron estudiantes en los años cincuenta, estaban profundamente impresionados por los ensayos de Heidegger como *Carta sobre el Humanismo*, *La cuestión en torno a la Tecnología*, *El origen de la obra de Arte* y *La palabra de Nietzsche: Dios ha muerto*.[1] Muchos de ellos presuponían, en sus propios escritos, la familiaridad de sus lectores con el relato de Heidegger sobre la historia del pensamiento occidental —su explicación de cómo el sueño platónico de escaparse del Devenir al Ser ha sido soñado en su totalidad y cómo Nietzsche llevó a la metafísica a su final destinado invirtiendo a Platón, otorgando primacía al Devenir sobre el Ser.

El heideggerianismo de sentido común tiene poco que ver con la fenomenología de Husserl o con el existencialismo. Deja caer (como hizo el mismo Heidegger) las nociones de «autenticidad» y «determinación», que fueron importantes en *Ser y tiempo*

---

1. M. Heidegger, «Carta sobre el Humanismo» [1967], en M. Heidegger, *Mojones*, edición de William McNeill (Cambridge: MIT Press 2002), 239-276; *La pregunta en torno a la tecnología*, trad. W. Lovitt (Nueva York: Harper and Row 1977); «El origen de la obra de arte» [1950], en *Fuera de los caminos trillados*, 157-199.

y que Sartre reelaboró en *El Ser y la Nada*.[2] Tampoco toma con gran seriedad ni las idiosincrásicas retraducciones de Heidegger de los textos pre-socráticos ni sus peculiares interpretaciones de personajes como Leibniz y Kant. Pero acepta las líneas principales del relato que Heidegger llamó, bastante solemnemente, «la historia del Ser».

De acuerdo con este relato, Nietzsche remarca el punto en el que resultó imposible a los intelectuales occidentales creer lo que Platón había enseñado: que hay algo estable para que los seres humanos puedan basarse en ello, un punto fijo que congrega en el cambiante mundo que nos rodea. Simultáneamente, se hace imposible creer que hay algún vocabulario privilegiado —incluso el propio discurso de Nietzsche de la voluntad de poder o la jerga de la primera «ontología del Dasein» de Heidegger— en el que plantear la verdad última sobre la situación humana. Puesto que, como ya se había dado cuenta Hegel, somos criaturas históricas, rehaciéndonos constantemente a nosotros mismos redescribiéndonos. La esperanza de finalidad es fútil. Los filósofos debieran dejar de buscar verdades «conceptuales» necesarias y universales y debieran darse cuenta que los conceptos son tan maleables como cualesquiera otras instituciones sociales.

Vattimo llama nihilismo a esta perspectiva heideggeriana porque no es una doctrina positiva sino más bien una serie de negaciones —niega que cualquier principio propuesto o jerga o comprensión disfrute de una realidad privilegiada en relación con la naturaleza humana o del universo. Puesto que la idea de que alguno de éstos *tenga* una naturaleza ya no es creíble. Vattimo quiere mostrar cómo las políticas de izquierdas y las iniciativas sociales no pueden sólo sobrevivir sino beneficiarse de echar por la borda intentos filosóficos tradicionales para revelar cosas tales como la Naturaleza Última de la Realidad o el Significado Último de la Vida Humana.

Heidegger fue un nazi apasionadamente comprometido y un hombre perfectamente deshonesto. Su vida proporciona mayor evidencia de que la genialidad entre los filósofos así como entre los artistas y científicos no tiene una conexión particular con la

---

2. M. Heidegger, *Ser y tiempo* trad. Joan Stambaugh (Nueva York: State University of New York Press 1996); Jean Paul Sartre, *El Ser y la Nada*, trad. Hazel E. Barnes (Nueva York: Citadel Press 1956).

decencia humana ordinaria. Muchos encuentran difícil imaginar que la lectura de tal escritor pueda proporcionar algún bien. Tales lectores pueden encontrar absurdo que Vattimo pueda tratar la explicación de Heidegger de la modernidad como el mejor trasfondo teórico para las iniciativas políticas y sociales de izquierdas. La mera idea de un social demócrata heideggeriano puede parecerles absurda. Pero leer a Vattimo puede ayudar a persuadirles de que las políticas de izquierdas en realidad se beneficiarían de abandonar el racionalismo ilustrado. Podrían llegar a estar de acuerdo con Vattimo en que nihilismo y emancipación, de hecho, van de la mano.

Heidegger es descrito a menudo como un irracionalista, y su supuesto irracionalismo con frecuencia es ligado a su nazismo. Pero es fácil olvidar que John Dewey —el pensador social demócrata más influyente de América— fue acusado repetidamente de irracionalismo y que el criticismo de Dewey y Heidegger de la tradición filosófica occidental tienen mucho en común. Ambos, el intelectual alemán más importante que apoyó a Hitler y el filósofo cuyos escritos ayudaron a conformar el pensamiento de izquierdas desde la Era del Progreso hasta el Nuevo Acuerdo, nos urgen a abandonar el racionalismo común a Platón, Descartes y Kant. Después de leer por encima *Ser y tiempo* de Heidegger, Dewey dijo que sonaba como su propio *Experiencia y Naturaleza* «traducido a alemán trascendental». Si Dewey hubiese vivido para leer los últimos escritos de Heidegger, podría haberlos visto como si asumiesen temas de su propia *Búsqueda de Certeza.*

Vattimo no es sólo, por supuesto, el eminente profesor de filosofía que en las recientes décadas ha estado activo en la izquierda política y ha influido en ella. Pero la mayoría de los otros tienen sospechas con respecto a lo que él llama nihilismo. Un destacado filósofo americano contemporáneo, especialista en filosofía del derecho, Ronald Dworkin, ha hecho una gran aportación a la causa de la justicia social a través de sus análisis de asuntos de jurisprudencia constitucional en la *New York Review of Books* [Revista de libros de Nueva York]. Las frecuentes contribuciones de Jürgen Habermas a publicaciones tales como *Die Zeit* [El Tiempo] ha hecho bien a la izquierda alemana de la misma forma que lo hicieron a la izquierda americana las contribuciones de Dewey durante cuarenta años a revistas como *Nation* [Nación] y *New Republic* [Nueva República]. Pero Dworkin y

Habermas usan poco a Nietzsche. Se mantienen fieles a un legado intelectual que Vattimo cree que sería mejor para la izquierda que renunciase a él.

Dworkin no siente más que desprecio por las aproximaciones heideggerianas a nociones tales como objetividad y verdad. Habermas concede más credibilidad al lado «relativista» de las controversias sobre tales temas de lo que hace Dworkin; está dispuesto, por ejemplo, a seguir a Dewey en el abandono de la teoría de la correspondencia de la verdad. Pero Habermas lamenta la omnipresente influencia de Heidegger sobre el reciente pensamiento filosófico europeo. Ambos, Habermas y Dworkin, insisten en mantener algunas ideas kantianas a las que Vattimo urge a rechazar. Así Vattimo es actualmente el ejemplo más sobresaliente de un filósofo que arguye que los propósitos políticos de izquierda estarían mejor servidos si dejamos de hablar de obligaciones morales incondicionales, si dejamos de plantear exigencias sobre la validez universal y abandonamos presupuestos trascendentales de investigación racional.

Filósofos como Vattimo, Derrida y yo mismo hemos llegado a convencernos —alguno de nosotros leyendo a Hegel y a Dewey, algunos leyendo a Heidegger, algunos leyendo a los tres— de que la filosofía ya no debe aspirar a revelar el contexto último de la existencia humana —un contexto que, si no es meramente biológico, es sin embargo transcultural e histórico. Los candidatos para tal contexto incluyen, obviamente, el reino platónico de las formas puras y las condiciones transcendentales kantianas de la posibilidad de la experiencia. Pero también incluyen la Naturaleza Última de la realidad física de los materialistas, los mandamientos divinos de los deístas, la ley moral kantiana, y el movimiento inevitable de la historia de Marx. Heidegger agrupa a Lucrecio, Agustín, Kant y Marx como ejemplos de lo que él llama, de manera más o menos intercambiable, «metafísica» u «onto-teología».

Vattimo describe a aquéllos de nosotros que estamos de acuerdo en que la metafísica en este sentido amplio ya no merece ser perseguida, como los que intentamos hacer de la filosofía una disciplina hermenéutica. Pensar la filosofía de ese modo significa aceptar la exigencia de Nietzsche de que «no hay hechos, sólo interpretaciones». Esta exigencia es la personificación del pensamiento de que ninguna de las palabras que los seres humanos

han inventado para describirse a sí mismos y su ambiente disfruta de una relación especial con la realidad. Así no hay que hacer divisiones entre las áreas de cultura en las que buscamos correspondencia con la realidad y aquellas otras en las que no lo hacemos —disciplinas en las que hay un «asunto de hecho» para descubrir y otras disciplinas «más suaves». Abandonar la idea de que los seres humanos o la realidad no humana tengan una naturaleza con la que se corresponden afirmaciones verdaderas es hacer que todas las cosas estén disponibles, admitir que estamos a merced de las contingencias de la historia.

Esto significa que lo que los mejores filósofos (o cualquier otra persona) pueden esperar hacer es decir cómo están las cosas ahora con respecto a los seres humanos, en contraste con cómo estuvieron hace tiempo y cómo pueden estar un día. Así, la filosofía deja de estar subordinada a la teología o a la ciencia natural. En su lugar, adopta la forma de la narrativa histórica y de la especulación utópica. Para gente de izquierdas como Vattimo y Dewey, se subordina a las iniciativas sociopolíticas que se proponen hacer el futuro mejor que el pasado.

Vattimo cree que los filósofos debieran dejar de rescribir la *Crítica de la Razón Pura* de Kant. Por el contrario, debieran rescribir las narraciones ofrecidas por Vico en su *Nueva Ciencia*, *La Fenomenología del Espíritu* de Hegel, las historias del progreso de Comte y Marx, y la explicación de Nietzsche (en *El crepúsculo de los Ídolos*) de «Cómo "el mundo verdadero" se convierte en una fábula».[3] Parte de esta reescritura debiera consistir en eliminar toda sugerencia de inevitabilidad, cualquier insinuación de que la narración que ha sido contada es ella misma más que otra interpretación posible.

La otra tarea que sigue pendiente para la filosofía es lo que Vattimo denomina «la tarea en curso de la secularización... el desenmascaramiento de la sacralidad de toda verdad absoluta y última». Esta tarea nunca se completará, dice él, porque «las fuentes del autoritarismo metafísico nunca se secarán» y así «el

---

3. Inmanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*, trad. Norman Kemp Smith (Nueva York: Palgrave 2003); Giambattista Vico, *Nueva Ciencia*, trad. David Marsh (Londres: Penguin); G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, trad. A.V. Miller (Oxford University Press 1979); Friedrich Nietzsche, *El crepúsculo de los Ídolos*, trad. Duncan Large (Nueva York: Oxford University Press 1998).

antifundamentalismo mismo está en riesgo de volverse inflexible en una metafísica». Todo escrito narrativo en apoyo de algún proyecto de izquierdas emancipatorio corre el riesgo de degenerar en otra exigencia de haber alcanzado el hecho puro más allá de la interpretación, la necesidad más allá de la contingencia, la universalidad más allá de la especificidad histórica.

Lo que he apodado «sentido común heideggeriano» produce lo que Vattimo denomina «la tendencia general de la filosofía contemporánea a pensarse a sí misma como "sociología" o como una teoría de la modernidad».[4] Por «filosofía contemporánea» entiende, por supuesto, la filosofía en los países europeos y latinoamericanos, en contraste con la tradición analítica que es la dominante en los departamentos de filosofía del mundo anglófono. En estos últimos departamentos, porca gente ofrece (o se molestaría en leer) una teoría de la modernidad. La mayoría de los profesores de filosofía británicos y americanos consideran su disciplina como cuasi científica, de resolución de problemas —que no tiene nada que ver con la historia o con la sociología y que podría culminar en teorías más que en narraciones. La filosofía analítica es todavía, en su mayoría, «metafísica», en el sentido peyorativo que Heidegger dio a ese término. Todavía espera colocar la historia humana en un contexto ahistórico y de ese modo ofrecer algo más que sólo una interpretación históricamente determinada más, una respuesta más a los problemas transitorios del presente.

Aunque muchos filósofos en la tradición analítica (por ejemplo, admiradores del último Wittgenstein como Donald Davidson y Robert Brandom) han proporcionado munición valiosa para usarla contra la herencia del racionalismo platónico y kantiano, la corriente principal de la filosofía analítica sigue en continuidad con lo que Heidegger llamó «onto-teología». Porque lo que puede llamarse el sentido común de la filosofía analítica consiste en la creencia de que la ciencia natural disfruta de una relación privilegiada con la forma en que las cosas son en realidad. Los filósofos que toman este sentido común por garantizado en sus escritos no comparten las dudas de Thomas Kuhn y Hilary

4. G. Vattimo, *Nihilismo y Emancipación: Ética, Política y Ley*, edición de Santiago Zabala y traducción de William McCuaig (Nueva York: Columbia University Press 2004), 10.

Putnam sobre la idea de que la investigación en las ciencias naturales converja con una representación apropiada de la naturaleza intrínseca de las cosas. Creen que tales dudas prestan ayuda y comodidad a un relativismo insidioso que es probable que se extienda desde la filosofía de la ciencia a la filosofía moral y de ese modo mine los intentos de izquierdas de logar justicia social.

Pero incluso los filósofos analíticos que son receptivos al planteamiento de Kuhn y Putnam de desacreditar la idea de que la ciencia natural es privilegiada ontológica o epistemológicamente es probable que se burlen de la sugerencia de Vattimo de que el heideggerianismo es precisamente lo que necesita la social democracia. Desde los primeros años treinta, cuando Carnap, un buen pensador de izquierdas que fue obligado a exiliarse por Hitler, se puso en guardia contra Heidegger, un nazi oportunista, ha sido parte de la auto-imagen de la filosofía analítica el ponerse del lado de la justicia social y luchar por ella. Muchos filósofos analíticos piensan que el heideggerianismo no sólo pudre la mente sino también corrompe la moral.

Esta sospecha se extiende hacia atrás hasta Hegel, a quien Karl Popper, otro de los iniciadores de la tradición analítica en filosofía, interpretado como un precursor del totalitarismo. Bertrand Russell también escribió sobre Hegel con desprecio. Muchos filósofos analíticos todavía piensan en Hegel y Heidegger como enemigos de la libertad humana. La idea de que leerlos pueda asistirnos en nuestro pensar sobre problemas sociopolíticos les parece absurda. He aquí por qué estos dos autores se enseñan muy infrecuentemente en los departamentos de filosofía británicos y americanos, mientras siguen siendo básicos en la instrucción de cualquier otra parte del mundo.

Para Vattimo la cuestión es la contraria. Son los filósofos morales analíticos empeñados en preservar la noción platónica y kantiana de la obligación incondicional quienes están prestando ayuda y comodidad al autoritarismo. Mientras estos filósofos creen que apelar a tales obligaciones nos da una defensa contra el fascismo, Vattimo considera la filosofía moral de Kant como un cáliz envenenado. Para la idea kantiana de que la reflexión racional suficiente te conducirá a la elección moral correcta, y que llevaría a cualquier ser racional a hacer la misma elección con independencia de la época en la que vive, debe ser vista en sí misma como una reliquia del autoritarismo. Es un intento de

atribuir autoridad última a una razón tenida por casi divina, y no es mejor que intentar atribuir tal autoridad a Dios. Es un intento más de decir «lo que estoy diciendo no es sólo una interpretación más; es verdad».

En la visión que Vattimo comparte con Heidegger, la idea platónico-kantiana de que la razón puede abrirse camino entre el prejuicio y la superstición y conducirte hacia la verdad y la justicia es, tal como Nietzsche sugería, simplemente una lánguida versión de la idea platónico-agustiniana de que nuestra parte inmortal puede triunfar sobre nuestra parte animal. Sustituye la sugerencia despectiva de los filósofos de que la gente que actúa mal es irracional y, en consecuencia, menos que plenos humanos, por el miedo de los sacerdotes a que sufrirán un castigo postmoderno.

Heideggerianos como Derrida y Vattimo (y también revisionistas hegelianos como Terry Pinkard y Robert Pippin) están contentos de estar de acuerdo con los materialistas científicos en que no tenemos una parte inmortal y ninguna facultad que nos ponga en contacto con lo eterno. Somos simples animales que pueden hablar y así pueden alabarnos y culparnos unos a otros, discutir qué debe hacerse e instituir prácticas sociales para ver qué se ha hecho. Lo que nos eleva sobre otros animales es precisamente nuestra habilidad para participar en tales prácticas. Ser racional para estos filósofos no es poseer una facultad rastreadora de la verdad. Es simplemente ser capaz de conversar.

Heidegger, cuando dejó de ser nazi, no adoptó una posición política diferente. Simplemente perdió la esperanza en el mundo moderno, que vio dominado por una fe ciega en la tecnología. Se mofó de la esperanza de que iniciativas políticas concretas pudiesen marcar alguna diferencia cara a su destino. Como dice Vattimo, «Heidegger y Adorno nunca escaparon de la visión de una tecnología dominada por el modelo del motor y la energía mecánica, y así, para ellos, la tecnología moderna no podría hacer nada excepto provocar una sociedad subordinada a un poder central que despacha órdenes a una periferia puramente pasiva, del mismo modo que son accionadas las ruedas dentadas, ya sean estas órdenes impulsos mecánicos, propaganda política o anuncios comerciales».[5]

En contraste con esto, Vattimo nos pide que consideremos que quizás «la posibilidad de superar la metafísica... realmente

---

5. *Ibíd.*, 14-15.

se abre sólo cuando la tecnología —la tecnología socialmente hegemónica en cualquier nivel— deja de ser mecánica y se convierte en eléctrica: tecnología de la información y comunicación». Una de sus contribuciones más destacadas al pensamiento filosófico es la sugerencia de que Internet proporciona un modelo para las cosas en general —que el pensamiento sobre la «World Wide Web» nos ayuda a salirnos del esencialismo platónico, la búsqueda de naturalezas subyacentes, ayudándonos a ver todo como una red de relaciones constantemente cambiantes. El resultado de adoptar este modelo es lo que Vattimo llama «una ontología débil, o mejor, una ontología del debilitamiento del ser». Una ontología así, arguye, «provee razones filosóficas para preferir una sociedad liberal, tolerante y democrática a una autoritaria y totalitaria».

Il pensiero debole (El pensamiento débil) era el título de una recopilación muy leída de ensayos de varios filósofos italianos que Vattimo coeditó en 1983. Los participantes estaban todos muy impresionados tanto por el último Heidegger como por el último Wittgenstein. Convirtieron la crítica de Wittgenstein a su propio *Tractatus* como pensamiento pictórico en un complemento a la crítica de Heidegger a la metafísica. Pusieron la crítica de Heidegger a Nietzsche como un poder insólito contra el tono apocalíptico que adoptó el mismo Heidegger. Como Wittgenstein, esperaban que los filósofos dejaran de pensar su disciplina como algo capaz de hacerse cargo de mundos intelectuales o morales.

Vattimo sigue usando «débil» como un término de elogio y advirtiendo contra la tentación de erigir el nihilismo en una nueva metafísica —una exigencia más sobre el único contexto de verdad en que las vidas humanas deben ser vividas. Internet es un modelo de pensamiento débil porque todo lo que aparece en ella está siendo continuamente recontextualizado y reinterpretado en el momento en que se añaden nuevos enlaces. Por eso es un modelo de existencia humana descentrada e históricamente contingente, y un ejemplo de lo que Vattimo llama «la disolución del principio de realidad en la multiplicidad de las interpretaciones».[6]

En una concepción «débil», la moralidad no es un asunto de obligaciones incondicionales impuestas por una autoridad divina o cuasi-divina sino más bien es algo improvisado por un gru-

6. *Ibíd.*, 20.

po de gente tratando de ajustarse a sus circunstancias y lograr sus metas mediante esfuerzos cooperativos. Así es como Dewey piensa sobre la moralidad y como Vattimo nos urge a pensar en ella. Mientras aquellos que se empeñan en preservar el legado de Platón y Kant piensan que adoptar esta concepción de la moralidad nos llevaría al «relativismo» y la laxitud moral, Vattimo piensa que producirá una deseable humildad sobre nuestras propias intuiciones morales y sobre las instituciones sociales a las que nos hemos llegado a acostumbrar. Esta humildad alentará la tolerancia con otras intuiciones y una buena voluntad para experimentar con formas de actualizar o remplazar instituciones.

Vattimo ve esta humildad como un antídoto contra la característica llena de soberbia de aquellos que afirman éstas obedeciendo imperativos incondicionales, ahistóricos, transculturales y categoriales. Adoptar esta actitud «débil» hacia nuestras obligaciones morales es, cree él, la culminación de un largo e interminable proceso de secularización. Interpreta la «definición de Heidegger de Occidente, el *Abbendland*, como el lugar del ocaso del Ser» como «un reconocimiento de la profunda vocación de Occidente (probablemente contrariamente a la interpretación del propio Heidegger) como una serie de secularizaciones».[7] Ve la historia de Occidente como algo constituido por «interpretaciones que una tras otra han socavado la pretendida absolutez de los "principios" sobre los que se ha basado occidente». Un caso emblemático de esto, dice, es «la pérdida de valor del modo literal de comprender la Biblia».

Este último ejemplo es de particular importancia para Vattimo, que en su libro *Creencia* [en castellano titulado «Creer que se cree»] escribe que: «en el cristianismo encuentro el "texto" original del cual la ontología débil es la transcripción» y que «el redescubrimiento del cristianismo se hace posible por la disolución de la metafísica».[8] Es impaciente con lo que llama el «carácter escandalosamente supersticioso de mucha de la enseñanza oficial de la actual Iglesia [católica]». Pero interpreta el mensaje cristiano de la *kenosis* —el vaciamiento de Dios en el hombre

---

7. *Ibíd.*, 57.

8. Gianni Vattimo, *Creencia* traducción de Luca D'Isanto y David Webb (Nueva York: Columbia University Press 2004). El original italiano de este libro, *Credere di credere*, fue publicado por Garzanti en 1996.

que fue la Encarnación— como una prefiguración del nihilismo, como una transferencia al por mayor y completa de autoridad desde lo no-humano a lo humano.

En su explicación, el creciente rechazo de los europeos cristianos a aceptar la autoridad de las instituciones eclesiales es lo mismo que la incapacidad de los intelectuales contemporáneos para ver la reflexión filosófica como un modo de escapar a la contingencia histórica. Así pues, para Vattimo, la secularización es cristianismo por otros medios. Ambos representan el triunfo del amor sobre la ley, de la amabilidad sobre la obediencia. Él ve el ascenso gradual de las modernas social democracias occidentales y la decadencia gradual de la onto-teología como signos de que los seres humanos están perdiendo la necesidad de sentirse sujetos para lo eterno y se están haciendo lo suficientemente valientes para soportar el pensamiento de su propia moralidad.

El modo de Vattimo de entrelazar a Heidegger, cristianismo e ideales social democráticos, es tan audaz como original. La de Habermas es una perspectiva diferente de la suya, los escritos de estos dos filósofos son buenos ejemplos de erudición histórica y filosófica, uncidas al servicio de iniciativas políticas de izquierdas. El de Dewey es un tono diferente del suyo y, sin embargo, Vattimo está en la misma relación con el asco de Heidegger hacia la tecnología y con su nostalgia debilitadora que Dewey sostuvo con la desesperación de Carlyle y Henry Adams sobre la modernidad.

10
LA REIVINDICACIÓN DE UNIVERSALIDAD DE LA HERMENÉUTICA

Manfred Frank

Envié a Gianni Vattimo mis mejores deseos cordiales por su cumpleaños. El número justifica completamente un aniversario; y todavía encaja mal el encanto juvenil, la elegancia, el humor, la presencia intelectual y física del hombre cuyo nombre viene a la mente de todos cuando alguien pregunta por el filósofo e intelectual italiano más importante.

Conocí a Gianni Vattimo a comienzos de los años ochenta en un coloquio en el Instituto Goethe en Turín. El tema era la tradición de la «nueva mitología» en el fascismo italiano y alemán, y los debates fueron apasionados y no muy armoniosos. Con todo, el nuevo encuentro tuvo como resultado intercambios regulares ora en Tubinga, ora en Turín, con frecuencia en torno a cuestiones en las que diferimos: ¿existen conciencia y pensamiento a parte del lenguaje? ¿La auto-conciencia (*Selbstbewusstsein*), especialmente, está completamente subsumida bajo lo que Gadamer llamó la autoconcepción (*Selbstverständnis*), con la implicación de que nosotros tengamos que usar las herramientas falibles de la hermenéutica para llegar a un sentido al que podamos adherirnos?

Gianni Vattimo, una generación más viejo que yo; estudió, como yo, hermenéutica y filosofía griega con Hans-Georg Gadamer (en aquel tiempo ya anciano) en Heildelberg. Como yo, estaba abierto, por consiguiente, al movimiento que fui el primero en llamar «neo-estructuralismo» francés, con Derrida presidiendo su centro. Pero mientras acusaba a ambos, a Gadamer y también de modo más decidido a Derrida, de tener un punto ciego en la colaboración de la conciencia de sí individual en la transformación del lenguaje y en la creación de nuevo sentido, Vatti-

mo se concentraba en el carácter antifundamentalista (pretensión de validez «débil») del pensar y el hablar que ha sacado al sujeto del centro («descentrado»). El pensamiento, se decía, no debe ser demostrativo, sino más bien edificante. Si eso significa que nuestros argumentos, si bien puestos a punto con elegancia, nunca pueden ser absolutamente aplastantes o conclusivos, entonces estoy de acuerdo con él: los argumentos, básicamente, siempre sobreviven a su refutación, incluso si lo hacen «pagando un precio», como escribió David Lewis en la introducción a sus *Artículos Filosóficos*.[1] Para Gianni Vattimo, el precio de una recaída en la denominada filosofía del sujeto es demasiado alto, como para mí lo es el precio de filosofar sin recurrir a la colaboración no-fundamentalista y modestamente aplicada de un sujeto-en-el-papel-de-un-individuo.

De todas maneras, como he dicho antes, no quiero abandonar la esperanza, extendida desde Descartes a Kant y desde Fichte hasta Husserl y Roderick Chisholm, de que los sujetos desempeñan uno u otro papel en la justificación de nuestras convicciones. En consecuencia, como Vattimo, plantearé una exigencia de validez débil. Pero aun cuando no insistamos más en estas audaces esperanzas de justificación que enlazarían de forma más estrecha nuestro tema con las estrategias tradicionales, todavía sigue siendo verdad que la auto-conciencia disfruta de una prioridad que demuestra su importancia epistemológica. Y esto tiene que ver con su irreductibilidad esencial.

Tales aproximaciones son comprensibles, como lo es la popularidad mundial de los argumentos de reducción. Todas las clases reductivas mencionadas hasta ahora pertenecen al mundo de las cosas y pueden ser investigadas usando métodos científicos. Pero si hubiese algo como un «factor subjetivo» irreductible, entonces tendríamos que restringir el monopolio explicativo de la explicación científica. Creo que hay un factor subjetivo irreductible, y dos intuiciones fundamentales me llevan a esta conclusión.

La primera es que la práctica de la filosofía sería imposible si dejásemos de comprendernos a nosotros mismos como sujetos (es decir, comprendernos a nosotros mismos de un modo esencial para una autodescripción veraz). Por ejemplo, no seríamos capaces de distinguir qué queremos decir cuando nos referimos a

1. Lewis, *Artículos de Filosofía*, X.

nosotros mismos de lo que queremos decir cuando nos referimos a entidades físicas. Pero entonces esto nos llevaría a la consecuencia de que toda explicación de la realidad humana tendría que ser dejada en manos de ciencias basadas en la física.[2] Una argumentación posterior no sería aceptable como método propio de la filosofía, pues hay una diferencia distintiva entre el carácter de los argumentos y el de la explicación científica.[3]

Mi segunda intuición es ética. Se teme que con la naturalización de la subjetividad, una versión del imperativo categórico pierda su destinatario. Conforme a esta versión del imperativo categórico kantiano, nunca se debiera tratar a una persona (únicamente) como un medio para un fin, sino más bien (adicionalmente) siempre como un fin en sí mismo o en sí misma. Si no hay nada como una subjetividad irreductible (no cosificable), entonces nos quedamos sin el *fundamentum in re* necesario para la operación del imperativo. La subjetividad debe tener una cualidad interna que no pueda ser reducida a objetos (físicos) o acontecimientos. Y esta cualidad debe ser también la razón por la que el discurso determinista de la física no puede ser aplicado exhaustivamente a los hechos de nuestra vida interior.

Esto muestra lo que pienso de la tesis moderna de la «muerte del sujeto». Igual que toda moda, sólo necesita esperar al próximo cambio de gusto para perder su atractivo. Mientras algunos filósofos seguidores de las huellas del neoestructuralismo o del «giro lingüístico» están decididos a reducir la subjetividad al lenguaje, otros jóvenes semánticos y filósofos de la conciencia han estado hablando durante un tiempo de un «apartarse del lenguaje».[4] Ha costado algún tiempo, pero la filosofía analítica hoy no puede ya ser descrita como el análisis del lenguaje. Ha redescubierto la realidad de ciertos fenómenos que existen independientemente del lenguaje o de la conciencia. En estos fenómenos están incluidas la conciencia y la subjetividad mismas.

Pero cada cosa a su tiempo. Para presentar a Gianni con un regalo de cumpleaños apropiado, pensé comenzar en el punto del cual ambos partimos: una variedad de la hermenéutica de

2. Cf. Quine, «Epistemología Naturalizada».
3. Frank, *Lo común individual.*
4. *Conocimiento común* (1995): 24 ss.; Dummet protesta contra esto en *Orígenes de la Filosofía Analítica*, 11 ss., 284 ss.

Gadamer, y especialmente de Scheliermacher (a la que ambos estamos convencidos que Gadamer no hizo justicia). Así, dirigiré mi viaje y dejaré constancia de mis diferencias con los neoestructuralistas, de manera que Gianni será mi compañero —espero— durante mucho tiempo. Y en consecuencia, quedará muy claro dónde se separan nuestros caminos. (Pero puede ser que sólo lo imagine y que Gianni me saque del error.)

La Hermenéutica —«el arte de comprender especialmente el discurso/alocución escrito o a otra persona correctamente»— es un hallazgo relativamente joven en la historia de las ideas, concretamente del Romanticismo. Por descontado, los problemas de interpretación y el descubrimiento de sus respectivas soluciones sistemáticas eran ya viejos enigmas, e incluso la universalización del alcance hermenéutico para incluir toda interacción mediada por un signo fue fundamentalmente un logro de la ilustración. Pero en el desprenderse del modelo de interpretación de la Ilustración, el Romanticismo estaba menos interesado en la demanda de universalidad de la comprensión de la «conformación artística» que en las visiones sobre la esencia del lenguaje como objeto de toda interpretación. Simplificando mucho, puede decirse que la interpretación no desempeñó un papel propio como problema específico en las *disciplinas relativas al lenguaje* hasta la mitad del siglo XVIII. Esto fue debido a la creencia de que antes de ese tiempo la forma del lenguaje, tomada en su verdad, es una representación de la denominada forma lógica,[5] que, a su vez, representa hechos del mundo. De ese modo, una doble armonía preestablecida parece reinar entre razón y gramática, por un lado, y entre gramática y el mundo por otro. Además, se sostenía comúnmente que toda alocución razonable (y también informativa) es esencialmente general, verdadera e inteligible. Por eso, no había problemas sobre cómo llegar a consensos sobre el *significado de uso* específico en alocuciones *bienformadas* o sobre el modo en que el mundo se construye lingüísticamente: una alocución gramaticalmente correcta daba una representación inmediatamente fidedigna de ideas combinadas entre sí de acuerdo a la razón. Gramática y razón eran ambas generales —y toda aplicación de sus leyes reproducía (o más bien instauraba) esta generalidad esencial *in concreto*, del mismo

5. Cf. Foucault, *Prefacio*, ix ss.

modo que el caso que cae bajo una ley no la modifica sino más bien la pone de manifiesto. Comprender algo como algo sobre la base de esta premisa epistemológica significa iluminar el contenido razonable de expresiones habladas o escritas, esto es, entenderlas como generalidades. No dejan de ser generales simplemente por tener sólo una aplicación en la historia.

De acuerdo con las condiciones de validez prescritas por un modelo de representación de gramática universal, la hermenéutica —el arte de comprender correctamente el discurso hablado o escrito—[6] se reduce por completo o, al menos a lo sumo, a las reglas de una decodificación «razonable» del lenguaje en la que los textos o las alocuciones son formulados.

Esto cambia fundamentalmente con el Romanticismo en dos aspectos. Primero, la duda aparece sobre si podemos en absoluto relacionarnos con una razón transhistórica unificada, que, además, está *a priori* en armonía con la realidad. Pero esto significa que comprender ya no puede ser considerado aproblemático. El comprender no está garantizado a los interlocutores sobre la base de su igualitario compartir la razón común (o sobre la base del alineamiento común de una comunidad lingüística hacia un mundo de objetos idénticos); más bien, comprender, en cada caso particular, debe «ser deseado y buscado».[7]

Todavía más decisivo en el desarrollo de la demanda de universalidad de la hermenéutica fue quizás un segundo cambio de paradigma, concretamente, la novedosa convicción de que la dimensión fundamental de la filosofía no es la representación de objetos sino más bien la comprensión del sentido. Representamos objetos en tanto que comprendemos oraciones (suele decirse, «juicios»). Sólo los juicios pueden ser verdaderos o falsos. Y la filosofía tiene que ver con el conocimiento, es decir, con la expresión de lo que es verdad. La filosofía antigua se ocupó largamente con el mundo tal como es. «Ontología» es el nombre dado a la atención sobre οντα, entes u objetos. Aquí las dudas surgieron en tiempos modernos, y la ontología fue remplazada por la epistemología. Se reflexiona sobre el hecho de que los objetos, para nosotros, están mediados por ideas subjetivas: esto da el impulso al cambio epistemológico en la filosofía de Descar-

6. *HuK* 75.
7. *HuK* 92.

tes y el Empirismo británico a Kant y Reinhold. Luego fueron seguidos por Schleiermacher: lo que representamos en ideas verídicas no son en realidad objetos, sino hechos. Y éstos se corresponden en el nivel subjetivo con proposiciones o juicios. La unidad primaria del comprender, de ese modo, se convierte en la oración, porque es también la «más pequeña unidad de comprensión intersubjetiva».[8]

Schleiermacher fue el primero en mostrar que rara vez divergimos unos de otros en cómo fijamos la atención sobre los objetos, pero sí lo hacemos con frecuencia cuando les asignamos propiedades. Y las propiedades se confieren a los objetos en juicios (*Dial J* 586); los objetos individuales mismos no son hechos ni tienen significado. El significado (esto es, lo que nosotros comprendemos) está mediado para nosotros por los juicios, que no se refieren directamente a los objetos sino que más bien interpretan que son esto o aquello —y así se refieren a la verdad. En filosofía nos preocupamos por comprender el significado, del cual derivamos hechos sobre el mundo. Schleiermacher está convencido, en la misma medida que Wittgenstein, de que el mundo no es una totalidad de objetos sino de hechos, y que los juicios, mediante los cuales se constituyen los hechos, forman el «mínimo semántico».[9] Por tanto, si el significado es lo que comprendemos, entonces la disciplina fundamental de la filosofía es la hermenéutica como la teoría de la comprensión de hechos, y no la epistemología, como la teoría de la representación prelingüística de objetos. La hermenéutica de ese modo hereda la demanda de universalidad de la antigua ontología y la moderna epistemología, pero es la primera en lograr cumplir sus objetivos. Esta visión fue propugnada más tarde por Wittgenstein, Heidegger, Strawson, Gadamer y Tugendhat. Este último, en su contribución al escrito de homenaje a Gadamer por su septuagésimo cumpleaños, comenta esta sorprendente coincidencia de intereses entre escuelas filosóficas tan diferentes:

> La hermenéutica, entre los temas filosóficos, es más amplia que el análisis del lenguaje y la fenomenología. A pesar de sus oríge-

---

8. Tugenhadt, *Fenomenología y Análisis del Lenguaje*, 23.
9. *HuK* 88 (17, 18; cf. 98: «La proposición como unidad es también la cosa más pequeña que podemos comprender o malinterpretar» (28).

> nes en la fenomenología, está más cerca del análisis del lenguaje desde una perspectiva metodológica. Se puede considerar el análisis del lenguaje como una hermenéutica reducida, el primer piso de la hermenéutica. Todavía le falta la dimensión histórica y un concepto de comprensión más amplio. Por otro lado, la hermenéutica se para demasiado en el último piso, sin preocuparse por la estabilidad y la necesidad de reparación del nivel más profundo. Hereda este rasgo de la fenomenología o de la primera filosofía. La crítica hermenéutica, especialmente la de Heidegger, de la vieja metafísica en general, y así también de la fenomenología, se ocupa sólo de su limitación; esta herencia, de hecho continúa como un nivel de base, como un monumento histórico, para ser construida en la cima de o en las profundidades por debajo. El análisis del lenguaje nunca ha sido llevado tan lejos, pero no quiere simplemente demoler edificios como el positivismo, sino más bien cree que posee nuevos medios y métodos para una reconstrucción más estable.[10]

Las lecciones de Schleiermacher en *Hermenéutica y Crítica* iniciaron el cambio de paradigma desde una orientación hacia las representaciones de objetos particulares hacia los hechos o significados oracionales. En la versión de 1819, el rumbo de la hermenéutica comenzaba con la demanda renovada de que «la *hermenéutica como* el arte de comprender *todavía no existe* de manera general», sino más bien «sólo [en] *muchas formas* de hermenéutica específica».[11] Schleiermacher —guiado por tradiciones de exégesis bíblica, para él familiares— tenía en mente técnicas como la explicación cabalística, dogmática o alegórica.[12] Estas técnicas coinciden en que cada una de ellas lleva a cabo una comprensión adecuada de los textos mediante esquemas preconcebidos y cada una de ellas es válida sólo para tipos específicos de textos, es decir, no son universalmente válidas. Schleiermacher alega que la hermenéutica especial en el último caso proporciona «siempre y sólo una colección de observaciones, dado que no satisfacen ninguna demanda científica».[13] Incluso llama no científica a la hermenéutica racionalista y, por lo tanto, equivocada con respecto al significado actual de los tex-

---

10. E. Tugenhadt, «Fenomenología y Análisis de Lenguaje», vol. 2, 3-23.
11. F. Schleiermacher, Hermenéutica y Crítica, 5.
12. *Ibíd.*, 16 s. En la versión en alemán, 87 ss.
13. *Ibíd.*, 16 s. En la versión en alemán, 75 ss.

tos, puesto que implica que la racionalidad atemporal (y esto significa comprensibilidad) es parte de una alocución bien formada y necesita sólo ser destapada por el intérprete usando su propia razón.

Así es, por ejemplo, cómo procedieron Spinoza y Hugo Grotius. Ellos recomendaron considerar las escrituras *como* en buena medida razonables y dejar a la explicación histórica sólo lo que no podía ser comprendido —las denominadas *res imperceptibiles*. Esto puede ser comprendido, por ejemplo, como los restos de un estadio ingenuo de ilustración defectuosa o cegada por la superstición. Las predicaciones en el título de la obra de Johann Martin Chladenius, *Introducción a la correcta comprensión de las alocuciones* razonables *orales y escritas* (el subrayado es mío), ilustra los lazos en esta teoría de la interpretación con una axiología de la razón. Chladenius asume que hay pasajes en la Escritura que «contienen alguna razón sorprendente».[14] Tales pasajes se explican históricamente, o bien son eliminados por carentes de sentido. Lo que queda es la «comprensión perfecta» de todo lo demás, y esa tal comprensión «por tanto piensa que todas esas palabras, de acuerdo con la razón y con las reglas del alma pueden despertar en nosotros».[15] La razón es transhistóricamente una y común a toda la humanidad. Pero todavía no surge realmente el problema de la referencia: la obra de Georg Friedrich Maier, *Arte General de la Interpretación*, define la hermenéutica, en 1757, como la «ciencia de las reglas mediante las cuales, cuando son seguidas, el significado (y con esto quiere decir las cosas referidas)[16] puede ser comprendido a partir de sus signos».[17] *Sub specie rationis*, la comprensión no presenta un problema *sui generis*.

Schleiermacher llama al método unido a estas premisas «*la práctica más laxa*». «Asume que la comprensión resulta automáticamente y expresa el propósito negativamente: "debe evitarse malinterpretar"».[18] Esta aproximación laxa a la interpretación contraviene «la práctica más estricta». Esta última asume a la inversa que «malinterpretar resulta de forma automática y que

14. Chladen, *Introducción a la interpretación correcta*, prefacio, 64-65.
15. *Ibíd.*, § 115, 86.
16. Cf. Meier, Intento de un arte común de la interpretación, § 57, 30.
17. *Ibíd.*, § 1.
18. *HaC*, p. 21; en la edición en alemán, 92.

comprender debe ser algo deseado y buscado en cada ocasión».[19] De ese modo, la práctica más estricta es una inversión directa de la práctica racionalista, que toma la incomprensibilidad como regla común y el malinterpretar como la única excepción que requiere explicación. Para Schleiermacher, la hermenéutica llega a ser universal no asumiendo la incomprensibilidad de cualquier aserción singular, sino más bien pidiendo que toda comprensión sea el resultado de un esfuerzo artístico. Este esfuerzo es requerido porque ni el intérprete ni lo interpretado pueden depender del acuerdo semántico basado sobre un consenso preestablecido —así como una comprensión idéntica del mundo, como dice Schleiermacher.

Pero incluso si asumiésemos una gramática idéntica (como la totalidad de las reglas comunes en el uso del lenguaje), todavía se sostendría que ninguna regla lleva consigo la certeza de su aplicación. Esto es debido a que cada aplicación de una regla es una adecuación de un juicio «que no puede ser mecanizada», es decir, «que ella misma [a riesgo de una regresión al infinito] no puede ser puesta bajo reglas».[20] Por esta razón no puedo asumir una comprensión perfecta ni siquiera allí donde acontece una fusión de horizontes entre intérprete y texto —siempre estoy confrontado con algo extraño que «nunca se resuelve a sí mismo por completo en la comprensión».[21] Otra consecuencia de la universalización del escepticismo hermenéutico es que la comprensión se convierte en una «tarea infinita» en lugar de en un *fait accompli*, o que sólo podemos lograr siempre «una certeza aproximada» sobre el significado de un discurso ajeno (*HuK* 80 s., 168, 400 s.). Que la no-comprensión nunca puede desaparecer completamente es, más o menos, exactamente la razón que debo tratar con otras de acuerdo con su irreductible «otredad», antes que quedar atrapado en un monólogo especulativo conmigo mismo.[22] Esto está relacionado, de nuevo, con el hecho de que, pri-

---

19. *Ibíd.*

20. *HuK* 81, 360.

21. *HuK* 328.

22. La evitabilidad de este peligro es un motivo principal de la hermenéutica de Gadamer con su aproximación fuertemente intersubjetiva. Esto está ya demostrado por el motivo de Rilke en el comienzo de su obra más importante: «Coge aquello que tú mismo has arrojado, todo es mera habilidad y poca ganancia».

mero, las diversas esferas subdivididas del lenguaje —el medio de nuestra comprensión— se hacen más específicas en progresión constante hacia una creciente individuación y, segundo, que nada individual puede ser conceptualizado. Sin embargo, sólo los hechos conceptuales pueden ser transmitidos lingüísticamente;[23] de ese modo siempre queda un algo sólo conjeturable (como dice Schleiermacher, sólo adivinable)[24] y por tanto, confundibles restos de incomprensión en toda comprensión.[25]

La universalidad hermenéutica de Schleiermacher demanda, por tanto, desprenderse de los supuestos racionalistas-realistas en dos aspectos. El lenguaje ya no asegura la representación de verdades eternas de la razón; y la razón, ya no fiable, se corresponde con una realidad existente en sí misma (aunque Schleiermacher se agarra a esta realidad). En medio de la complejidad de las alternativas epistemológicas y ontológicas en el siglo XVIII, me doy cuenta de que esto es una gran simplificación. Pero puedo decir *esto* sin reservas: después de que el axioma de universalidad de la razón se derrumbase, la teoría romántica del lenguaje creyó que debía asumir la tarea de explicar la validez supraindividual del lenguaje de modo diferente al de referirse al lenguaje como él mismo posible o necesariamente razonable debido a su transparencia natural para la razón. Al lenguaje se le puede garantizar una relativa generalidad —concretamente, una generalidad limitada a una «comunidad de pensadores»— sólo como una abstracción idealista de incontables (y en cada caso históricamente situados) actos de habla, que no son completamente describibles si no son comprendidos, primero, como actos de construcción individual del mundo, y segundo, como respuestas a otros actos de habla (y por tanto como continuación o contradicción de otras alocuciones): esto es, si son comprendidos como momentos de un diálogo (referido a creencias justificadas). Dicho de otro modo, el lenguaje es pura virtualidad, una idealización, y nada más que una mera hipótesis continuamente contestada por el actual o situacional discurso de los individuos. Lejos de determinar la realidad de la cons-

23. Scheliermacher, *Hermenéutica y Crítica*, 80 y 172, 175.

24. El propio Schleiermacher ocasionalmente traduce «adivinación» como «conjetura» (en la edición alemana, *HuK* 318).

25. *Ibíd.*, *HuK* 169 s., § 6; 176 s.

trucción del mundo lingüístico (el cual, si se reduce a su meta legitimidad, sería «razón»), el lenguaje nunca es algo más que un estado de discurso intercambiable y generalizable dentro de una comunidad de habla, consistente en incontables individuos singulares comunicándose unos con otros. El discurso es un universal singular; es general, porque sin una fijación supraindividual del significado de las expresiones la comprensión sería imposible en principio; pero también es individual, porque la universalidad de síntesis de signos disponibles y de reglas de combinación siempre debe pasar la prueba de la construcción del mundo del hablante concreto:

> Así como... un sentimiento intransferible necesariamente se vuelve externo de nuevo y adquiere el carácter de la comunalidad, del mismo modo también, el pensamiento generalmente válido debe de nuevo adquirir el carácter de pertenencia a lo individual. Primero desde la perspectiva del lenguaje, lo que significa que el lenguaje mismo debe individualizarse. De otro modo sólo podría ser pensado como una potencialidad, pero no existente en realidad. Y existe. En el proceso de individualización, el lenguaje, como producto supremo de organización, primero es sujeto de las numerosas condiciones cósmicas de organización en general. Entonces desciende a una mayor especificación, terminando la individualización en el estilo y uso del lenguaje de cada persona singular. Reconocemos esto como verdadero y necesario con tanta certeza como creemos en la más alta crítica.[26]

Por tanto, el «lenguaje» existe sólo en la realidad del discurso actual; pero de nuevo, en el discurso actual, los significados de los signos mediante los cuales nos hacemos entender unos a otros no son simples reproducciones de un código de razón transhistórico sino más bien los resultados congelados de un proceso indeterminado de interpretación del mundo que es común pero en definitiva individual. De ese modo, el diálogo confirma la validez del lenguaje como «hecho social», así como lo limita. Queda confirmado porque el lenguaje existe sólo en un discurso común como un marco común de significado y comprensión. Pero el discurso también contesta este marco de referencia, porque estamos justificados al describir una transacción de signos como

26. Schleiermacher, *HuK* 364.

conversación (a diferencia del lenguaje de las abejas) sólo si una respuesta es facultativa. Los individuos que son (con ciertos límites) libres para responder tienen a su disposición la comunalidad de acuerdos simbólicamente codificados; su habilidad para interpretar estos acuerdos de modo diverso tiene como resultado una descomposición del código social.

Si estoy en lo correcto, las tendencias principales en la lingüística contemporánea y en la filosofía del lenguaje se están moviendo de forma gradual alejándose de esta experiencia romántica. Una evidencia digna de admiración de esto nos la ofrece la frase famosa de Saussure en la conclusión de su *Curso de lingüística general*, recapitulando su «idea fundamental» (que, como es de sobra conocido, no fue originada por él sino sacada de forma clandestina de Bally y Sechehaye): «el verdadero y único objeto de la lingüística es el lenguaje considerado en y para sí mismo» (la linguistique a pour unique et seul objet la langue envisagée en elle-même et pour elle-même).[27] Esta formulación, que ya puede ser encontrada en Humboldt o Grimm y que refresca un tipo de lugar de la lingüística clásica, puede parecer trivial si no se toma en consideración que aquí, «lenguaje» es entendido en el espíritu del estructuralismo como el sistema de *langue*,[28] y que hace abstracción de los actos de innovación, que Saussure (al igual que Shleiermacher) entendió que se basaban en usos individuales del lenguaje. También hace abstracción del nivel de la actual interacción simbólica.

En lo que sigue, me atreveré a otra simplificación excesiva. Por tanto, intentaré clarificar una premisa común de modelos teóricos de lenguaje y texto. Esta premisa actúa como un tipo de acuerdo tácito mínimo, unificando en un único paradigma una amplia variedad de escuelas (y textos) tales como el estructuralismo lingüístico, la gramática generativa, la filosofía del lenguaje analítica clásica, arqueología epistemológica y las teorías de la información y los actos de habla, así como áreas de la hermenéutica de historia de la recepción.

Cada una de estas tendencias es portadora de lo que comúnmente llamamos «*giro lingüístico*». De ese modo, testifican su

27. De Saussure, *Curso de Lingüística general*, 232.

28. Esto es, de «código»; cf. 423, nota del editor 66 del *Curso de Lingüística general*, edición crítica de Tullio Mauro, París: Payot 1972.

origen en la crisis de la filosofía de la reflexión (o de la representación). Pero en contraste con la teoría hermenéutica del lenguaje en el romanticismo, intentan remplazar la pérdida de un mundo completamente recargado de conceptos de razón (tal como es representado por la gramática universal a propósito de la comunicación), por un modelo de «código» lingüístico (por ejemplo de gramática, de un juego de lenguaje, un sistema de lenguaje, estructura, archivo, taxonomía de actos ilocucionarios, o de conciencia históricamente afectada, etc.). Sea cual sea el concepto adoptado, los acontecimientos singulares del discurso situacional se deducen de él como casos particulares de una regla general. Las consecuencias compartidas de esta denegación cuasi racional de la crisis del racionalismo clásico son los problemas que estas escuelas tienen con la plurivocidad y la innovación semántica, así como con el cambio lingüístico y la determinación del estatus de la identidad de los signos. El consenso mínimo entre las teorías lingüísticas que coquetean con el modelo del código (o con un esquema operacional afín, tal como el modelo de «tradiciones» que determina la comprensión y que —como las entidades simbólicas— requieren reglas de formación al igual que un «archivo» foucaultiano), se basa sobre un interés que puede ser caracterizado como científico. Para ganar un conocimiento científico del objeto «lenguaje» se debe asumir de forma inevitable que los acontecimientos lingüísticos están gobernados por reglas. Mientras estas reglas no exigen incondicionalmente el estatus de atemporalidad, como pretendió el racionalismo de los siglos XVII y XVIII (con independencia de si se referían con ello a sistemas convencionales o tradicionales), garantizan que las diversas incidencias de tales acontecimientos lingüísticos pueden ser reconocidas como realizaciones del mismo y único *tipo* lingüístico (o arqueológico, o pragmático, etc.). En palabras de Searle,

> Cualquier elemento lingüístico, escrito o hablado, en realidad cualquier elemento gobernado por leyes en cualquier sistema de representación debe ser repetible, de otro modo, las reglas no tendrían posibilidades de aplicación. Decir esto es decir precisamente que la distinción conjunto/elemento de los lógicos debe aplicarse en general a todos los elementos del lenguaje gobernados por reglas para que las reglas puedan ser reglas. Sin este rasgo de iterabilidad no habría la posibilidad de producir un número infinito

de frases con una lista finita de elementos; y esto, como han reconocido los filósofos desde Frege, es una de las características cruciales de cualquier lenguaje.[29]

Esta cita es una formulación precisa del supuesto básico del modelo de código. Y al mismo tiempo, deja claro que la decisión teórica de comprender el lenguaje usando medios de sistematización define lo que tiene que ser el objeto de la lingüística desde el principio. Asumiendo (pero sólo hipotéticamente) que los lenguajes son construidos sistemáticamente y que ellos determinan sus unidades de habla, es verdad analíticamente que cada repetición de un conjunto lingüístico (o de un acto lingüístico tipificado), «implica la noción de repetición de lo mismo».[30]

Por supuesto, elegir una visión convencional del lenguaje sólo puede justificarse a sí misma por una decisión epistemológica; nada puede probar que esta elección pueda hacerse. La experiencia de que la unidad de significado puede cambiar durante el diálogo y la conciencia de que la asignación de un elemento a un cierto conjunto es indeterminada hace que el modelo del código parezca especialmente inapropiado para fundamentar una teoría del discurso. Si el diálogo cae bajo la premisa científica de que la auto-identidad del conjunto lingüístico no debe tocarse en las idas y venidas de la conversación, entonces toda alocución se reduce a la práctica de *parole vide*, que es lo que se ve comúnmente como cuando sometidos a esas técnicas sociales que se refieren a sí mismas como «análisis conversacional». ¿Qué da derecho a hablar aquí de «alocución vacía»?

Jacques Lacan introdujo esta expresión en 1953 en su extensa ponencia en un congreso titulada *Fonction et champ de la parole et du langage ens psychanalyse*, y así pretendió llamar la atención sobre el hecho fundamental, todavía desatendido con frecuencia en la lingüística contemporánea, de que toda alocución exige una respuesta y sin esta pretensión queda «vacía» («toute parole appelle response», «il n'est pas de parole sans response»).[31] Quedar vacía no significa que la alocución no reciba, de hecho, una respuesta. Por el contrario, el silencio de uno de los interlocutores del discurso puede ser construido como un signo de «re-

29. Searle, *Repitiendo las diferencias*, 199.
30. *Ibíd.*, 207.
31. Lacan, *Écrits*, 247.

sistencia», y una respuesta demasiado rápida puede hacer de la voz misma un muro impenetrable, devolviendo al oído del destinatario no una respuesta sino un eco. La alocución vacía incorpora la respuesta de la otra persona no en una dialéctica actual sino en un monólogo especular (Feuerbach acusó de esto a Hegel) en el que ambos papeles son desempeñados por uno y el mismo sujeto.

Inicialmente, la crítica de Lacan a las alocuciones vacías parece convergir con el impulso más profundo de la hermenéutica de Gadamer o, al menos, con ese impulso que más afecta a las discusiones hermenéuticas en el mundo germano-hablante de los sesenta y los setenta. Ambos abandonaron la ingenuidad de creer que la participación en el diálogo podía ser controlada por un código independiente del discurso y, así, transhistórico. También rechazan la idea de que los individuos que entran en el discurso sean productores soberanos de signos con ayuda de los cuales se dirigen unos a otros. De hecho, la conversación que más bien *somos*, más que la que llevamos a cabo,[32] no puede ser engañada: no es la representación de una «verdad» más allá del discurso, sino más bien ella constituye la verdad en primer lugar en el proceso de fundir dos horizontes, a saber, el horizonte de la tradición (bien sea ésta la del discurso hablado o escrito) y el horizonte de aquello que se apropia de la tradición (texto o discurso hablado). En este sentido el narcisismo de un sujeto que se comprende a sí mismo como auto-reflexivo ya está conjurado por la aproximación teórica: el comprenderse a sí mismo está siempre precedido por una referencia a la alocución del otro, que en su turno no deja la conversación sin cambios, porque estaba fundido con el horizonte de su interlocutor. El significado emerge de la reciprocidad de una comprensión que no puede ser anticipada previamente y que Gadamer ha caracterizado como «conciencia históricamente afectada» (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*). Este término bien conocido significa que la autocomprensión de cada sujeto histórico surge de la referencia a una tradición con la que conversa y a través de la cual alcanza conocimiento de sí mismo.

En la aproximación de Gadamer se reconocen las trazas de una idea a la que estaba obligada la totalidad del post-hegelia-

32. *TaM* 383; *WuM* 361.

nismo y especialmente Heidegger: que nuestra auto-conciencia surge de una fundamentación de la que ella misma no es autora. Gadamer comparte esta premisa con la filosofía del neoestructuralismo, por ejemplo con Lacan (pero también Derrida); estar situado en un mundo simbólicamente articulado es una condición para la auto-conciencia. Este mundo me aprovisiona de signos por medio de los que puedo identificarme (aquí no importa si hablo de «tradición» o de «orden simbólico»). El mundo, el lenguaje, el contexto de «implicación» (*Bewandtniszusammenhang*) definen el lugar en el que los sujetos pueden ganar comprensión de sí mismos —y de ser en general.

Ahora resta observar que aunque la prioridad, o, como prefería decir Gadamer, la «intransferibilidad» (*Unüberholbarkeit*) de la tradición sobre la auto-comprensión del sujeto interrumpe la reflexividad de tal auto-referencia subjetiva y oscurece su transparencia, no la previene: «sigue siendo verdad que toda comprensión es, en última instancia, auto-comprensión».[33] La circularidad del «tener-previo» (del haber existido siempre en la revelabilidad de una tradición simbólica) y de la «previsión» (de transgredir progresivamente la tradición en la dirección de su futuro significado para-mi), determina que la «proyección proyectada», como Gadamer y Heidegger comprenden la existencia, existirá en una relación especulativa. Esta relación convierte al ser que en primera instancia no es accesible al sujeto en formas de sí o de ser-auto-presente. Así, en su comienzo la hermenéutica de Gadamer se encuentra con la dialéctica hegeliana, cuyo poder reflexivo e integrador emerge en su crítica de Schleiermacher y lo diferencia del concepto de ser una reconstrucción impotente de lo que se decía en el origen:[34] que la comprensión es superación (*Aufhebung*), es decir, una auto-apropiación superadora (*Sich-zueigen-machen*) de lo aparentemente otro.

La hermenéutica gadameriana puede, hasta aquí, ser considerada una modificación (con énfasis en la finitud de la «existencia») del modelo de la auto-relación «dialéctica»[35] o «especulativa». Esto explica la consistente ambigüedad de su estilo argumentativo: por un lado (enfatizando la finitud de la conciencia, es decir, su incapacidad para hacerse completamente transpa-

33. *TaM* 260; *WuM* 246.
34. *TaM* 165; *WuM* 158 ss.
35. *TaM* 1, 388; cf. 345, 6; *HuK* 366, 328.

rente a sí misma), el narcisismo de la auto-presentación especular y a-históricamente concebida (*Selbstvergegenwärtigung*, en Lacan) es humillado y el sujeto es colocado bajo el «acontecimiento de la tradición» (*Überlieferungsgeschehen*) como su *a priori* histórico. Por otro lado, para salvar la posibilidad de la reflexividad en la «auto-comprensión», ni la historia de la recepción (*Wirkungsgeschichte*) misma debe ser pensada como subjetividad, no se debe conceder que tal tradición se realice a sí misma primero en el acto de una auto-relación comprensiva, que entonces sería atribuible a un sujeto singular. En el primer caso, que Gadamer caracteriza apropiadamente como un «*continuum* de significado»[36] (no hay *continuum* sin unidad previa), se volvería indiscernible de aquel sujeto supra-individual concebido por Hegel como un espíritu absoluto; en el segundo caso, el sujeto singular se convertiría en la última autoridad en la acuñación de significado, pues sólo en el sujeto singular la tradición puede relacionarse consigo misma de un modo que garantiza significado, verdad o conciencia. En ambos casos, sin embargo, no acontece realmente una «fusión de horizontes», sino que más bien se somete una fusión de los relatos a su contraparte: ni el «acontecimiento de tradición» (*Überlieferungsgeschehen*) es usurpado por el sujeto apropiado, ni el sujeto de la interpretación es usurpado por el acontecimiento de tradición. El diálogo especulativo de la historia de recepción (*Wirkungsgeschichte*), de ese modo, se convierte en una variación sobre el monólogo especulativo de la dialéctica, es decir, de la alocución vacía.

Gadamer subraya esta tendencia de su hermenéutica no sólo haciendo referencia explícita a Hegel sino también considerando la «estructura especulativa» del lenguaje.[37] El lenguaje, que refleja la tradición y la interpretación de la tradición de forma recíproca en una «unidad de efecto» (*Wirkungseinheit*),[38] es el «actual sujeto del juego».[39] El modo en el que el lenguaje como sujeto subsume sus relatos es análogo a cómo el espíritu de Hegel subsume el ser-en-sí en el ser-para-sí. Como hizo notar el propio Gadamer, se puede decir que es «una duplicación que toda-

36. *TaM* 369; *WuM* 351.
37. *TaM* 456 s.; *WuM* 432 ss.
38. *TaM* 22; *WuM* 267.
39. *TaM* 490; cf. 101 s.; *WuM* 464, cf. 97 ss.

vía es sólo la misma cosa».[40] Puede tildarse de especulativo (en un sentido literal), puesto que su sujeto «carece de ser tangible propio y todavía [refleja] la imagen que se le presenta»:[41] así se puede hacer referencia a él como una *relación reflexiva*, y no como una superación de esta relación. Después de todo, Gadamer quiere que lo que él llama el «lenguaje como medio» no sea ya entendido como la superioridad de uno de los relatos sobre los otros (así como la superioridad del «acontecimiento de tradición» sobre el acto interpretativo o viceversa): la auto-comprensión, como él dice, está basada sobre una relación menos «auto» que tiene «primacía» sobre las dos partes comprendidas en ella, a saber, lo que comprende y lo que es comprendido.[42]

En este tercer intento de entender especulativamente la naturaleza de la fusión de horizontes hermenéutica, hay que admitir que continúa sin aclararse cómo se pueda justificar la demanda de que toda comprensión añade algo al ser que está siendo comprendido, una petición que es indicada por la referencia de Gadamer a un «incremento del ser» (*Seinzuwachs*)[43] o por su afirmación de que cada vez que comprendemos, comprendemos de un modo diferente (*einem prinzipiellen Anders-Verstehen in jedem neuen Verständnis*).[44] Aquí los individuos no pueden ser usados para explicar la innovación semántica como hacían Schleiermacher y Saussure, pues no se les ha asignado ninguna independencia del «acontecimiento de tradición» en el que «participan»,[45] como proponen las palabras de Gadamer. Si el acontecimiento de tradición se reproduce a sí mismo en todas las instancias cuando algo es comprendido, podría confrontar algo diferente o extraño y de ese modo ampliar sus horizontes sólo *si* paga el precio de abrir una brecha en su reflexividad encerrada sobre sí. Pero esta posibilidad está bloqueada en sí misma si el acontecimiento de tradición es interpretado explícitamente como especulativo, es decir, como el gesto de una cosa que reflexiona sobre sí misma en sí misma («Es una duplicación que todavía es sólo la misma cosa»). En este caso no habría criterios para identificar la ajeni-

40. *TaM* 466; *WuM* 441.
41. *TaM* 474; *WuM* 449.
42. Gadamer, *Zur Problematik des Selbstverständnisses*, 77.
43. *TaM* 140, 147 s.; *WuM* 133, 140 s.
44. *TaM* 297; *WuM* 280.
45. *TaM* 290 s.; *WuM* 274.

dad de lo otro. Se puede establecer esta ajenidad sólo si se desvanece en el horizonte del intérprete (entonces éstos requeriría alguna mínima autonomía [*Selbständigkeit*] del sujeto de interpretación, que Gadamer rechaza) o si el horizonte del intérprete «se mente dentro» (*einrückt*) del horizonte del acontecimiento de tradición, o si los horizontes fusionados son identificados de forma especular (en el «medio del lenguaje») por significados de una reflexión reflexiva diádica de mayor orden. Pero en el último caso, un juicio referente a la diferencia entre los dos llegaría demasiado tarde. La independencia de significado del texto (*Sinneigenständigkeit des Textes*) que debe ser interpretada está en una situación similar a la de la auto-conciencia luchando por el reconocimiento (*Anerkennung*) recíproco en Hegel: el momento en que en ambos lados se genera una perspectiva de la mismidad del otro supera: 1) la diferencia entre ellos, sin la cual el conocimiento sería imposible, y abole 2) su individualidad (sus diferencias en el ser [*ihr Andersein gegen einander*], porque los convierte (*überführt*) en ese «esencial sí mismo» uniformado o «auto-conciencia general» que siempre descansa más allá de las alternativas aparentes entre Yo y Tú, o entre lo que es nuestro y lo que es extraño.[46]

Por lo tanto, es probable que surjan dudas referidas a la hermenéutica de la conciencia históricamente llevada a cabo, con independencia de si se adopta la perspectiva de Schleiermacher o la de Lacan. La «fusión de horizontes» —contrariamente a su intención más profunda simplemente a causa del modelo especulativo que emplea—, ¿no se queda encadenada al paradigma de la filosofía reflexiva que tan admirablemente desafía? ¿Establece un modelo positivo que pueda conjurar las sospechas de realizar alocuciones auto-afectadas, es decir, «vacías»? En cualquier caso, si el horizonte del intérprete entra en el horizonte de significado de lo interpretado (por ejemplo, del texto) o si ambos interlocutores se funden en el *continuum* de significado de la tradición autónomo, que en ese momento estaría llevando dos sombreros y llevaría a cabo un monólogo especulativo consigo mismo (toda comprensión sería de hecho sólo una auto-com-

46. He dado razones detalladas de esta conclusión en *Der unendliche Mangel am Sein*, 94 ss. (especialmente 99), 155 ss. En la edición de 1992, 178 ss. y 240 ss.

prensión)[47] —si eso fuese verdad, las diferencias manifiestas entre el modelo de comprensión de Gadamer y el de los teóricos del código se reducirían en muchos aspectos. Ambas aproximaciones, en un determinado nivel, compartirían un consenso duradero si mínimo.

Admito que requiere cierta malicia señalar la convergencia estructural entre la «fusión de horizontes» y lo que Lacan llama «alocución vacía». Formulaciones más características de alocución vacía son empatía psicológica (o psicoanalítica) —«cette tarte à la crème de la psychologie intuitionniste, voire phenoménologique, a pris dans l'usage contemporain une extension bien symptômatique de la raréfaction des effets de la parole dans le contexte social present»—[48] y el modelo cibernético de transferencia de información conversacional, según el cual un contenido codificado es decodificado por otro sujeto siguiendo las mismas reglas y con el mismo significado constante y asegurado.

Nadie ha rechazado la metodología del modelo de código más apasionadamente que Gadamer. Además, ha mostrado de forma muy empática que la agenda de la «empatía» no presenta una alternativa sostenible. Pero no ha mostrado de qué modo los individuos pueden escapar a la presión de la tradición hasta el punto de que pueden demostrar que su comprensión es un «comprender diferente».

Inicialmente, parece no haber mucho mayor contraste que el que existe entre la empatía (que Gadamer insinúa que Schleiermacher instrumentaliza para su hermenéutica) y la decodificación: en tanto que el sujeto discursivo, comprensor empático, sigue su propio camino y sólo puede confrontarse a sí mismo en lugar de al otro (por supuesto, ésta es una estrategia narcisista), el sujeto conforma al modelo de información teórica en realidad sale de sí mismo entregándole su mensaje a las reglas del «discurso», que son supraindividuales (Lacan se refiere al «discur-

47. *WuM* 246.

48. *E* 252; Traducción: «este pastel de la psicología intuitiva o fenomenológica ha adquirido en el uso contemporáneo un significado amplio muy sintomático de la dilución de los efectos de las alocuciones en el presente contexto social». Existe una traducción al inglés de una selección de artículos de los *Écrits* de Lacan. Frank, no obstante, ha citado de un artículo no incluido en esta selección. El traductor al inglés, Jim Scott, ha vertido al inglés las citas del propio Frank, consultando a su colega Dr. Jean-Marc Braem.

so» como el «ordre symbolique»). En algunos pasajes un tanto desdeñosos, Lacan enfatizó con frecuencia la afinidad entre los modelos de código de información teórica y el modelo conforme al cual es decodificado el lenguaje de las abejas. De ese modo pretende demostrar que ambos modelos —«pour les résultats les plus contus» (por los resultados más llamativos)— quieren ligar la comprensión factual a las reglas de juego, la infatigable rigidez de aquello en lo que únicamente puede confiarse para garantizar la no ambigüedad de los mensajes.[49] Entonces, un código consistiría en un sistema de pares, significante/significado, de tal modo que cada expresión estaría dotada de un significado y sólo uno según ciertas convenciones: la clausura del significado por el remitente concordaría con la apertura del mismo por el receptor; y la identidad de los mensajes estaría garantizada por la trans-subjetividad de las reglas de clausura. Según Lacan, ésta no es una alternativa científicamente sostenible a la irracionalidad de la empatía. Ambos modelos conservan un ideal discursivo guiados por un modelo reflexivo (de monólogo especulativo). La relatividad de la razón discursiva está basada sobre «la aceptación del principio de una regla de debate que no funciona sin una concordancia explícita o implícita con aquello que se dice que es su base» (une acception de principe d'une régle du débat qui ne va pas sans un accord explicite ou implicite sur ce qu'on appelle son fonds). Esta dependencia histórica de «corpus de reglas» (corps de régles) (ley [droit] e incluso lógica [logique] son aludidas por Lacan bajo el mismo paradigma) es la que desecha la razón discursiva como prejuicio narcisista (que puede especular sobre y casi siempre anticipar) del comienzo del discurso que pretende la conducta («ce qui équivaut presque toujours à un acccord anticipé sur son enjeu»).[50]

Lacan distingue entre estas formas de alocución vacía y la «interpretación simbólica», con la que comienza la «parole pleine».[51] Como lo que Schleiermacher calificó de «práctica más estricta»,[52] la «interpretación simbólica» examina su comprensión actual primero sometiéndola a una «resistencia», previendo así

49. *E* 18 ss., 297.
50. *E* 430 s.
51. *E* 254.
52. *HaC* 22, edición en alemán, 92.

una creencia errónea que podría haberse comprendido desde el principio: «C'est qu'elle nous présente la naissance de la vérité dans la parole» (es esto lo que nos proporciona el nacimiento de la verdad en el discurso).[53]

La referencia a una «verdad» posible del discurso prefigura una mala interpretación: como si fuese concebible que una comprensión auténtica, haciendo abstracción de los prejuicios del sujeto, pudiera ser exigida. El argumento de Lacan, no obstante, apunta en una dirección diferente. Él quiere decir, más bien, que comprender (aquello en lo que un horizonte ajeno es traído al horizonte propio) no sólo proporciona la garantía de que los otros han sido apreciados en su otredad. En este sentido, la «interpretación simbólica» —que parece menos involucrada en ofrecer resistencia que en hacer consciente al intérprete— no trata de interrumpir, sino más bien, en primer lugar, de establecer la comunicación. Lo hace así distinguiendo claramente entre la comunicación presente (discurso y réplica) y la práctica de la conversación-conmigo-mismo-en-presencia-de-otro (texto/discurso), por la cual el primero es mencionado como «imaginario» y el segundo como verdadero. Sólo hay un examen inequívoco del éxito o fracaso de una «alocución completa»: el criterio de novación semántica.[54] Un «horizonte» semántico (en el sentido de Gadamer) queda cerrado sobre sí mismo mientras no causa en el hablante intérprete, siguiendo el golpe de las expectativas defraudadas, la intuición de un nuevo significado inaccesible previamente (esto no significa sólo nuevo vocabulario o nueva información). Esta suerte de apropiación de significado innovadora que no confirma sino que más bien interrumpe las expectativas semánticas, puede tener éxito sólo cuando hay un contacto presente con el otro, que Lacan escribe con una letra O mayúscula. Comprender, en el sentido empático de la palabra, puede acontecer sólo cuando los prejuicios existentes en el intérprete no son visualizados por algún gesto de «buena voluntad» sino que son desarmados o desorganizados por el efecto real del discurso del otro.

Para liberar este efecto, sin embargo, debe abandonarse no sólo el modelo de empatía —como creyó Gadamer en su ataque

---

53. *E* 255 s.

54. «La *novation* analogique (mieux qu'innovation)». De Saussure, *CFS* 15, 88.

a Schleiermacher— sino también el modelo de una fusión de horizontes, que sólo aparentemente es más favorable a la comunicación, así como el modelo de código que, aunque toma en consideración la «estructura especulativa» autárquica del lenguaje y la idea de que el «lenguaje debe ser estudiado en y para sí mismo», no explica el hecho de que los mensajes codificados o heredados constantemente sean subvertidos por las réplicas del otro. Puesto que el discurso no es intersubjetivo simplemente si —debido a la uniformidad de todo esquema lingüístico— un número arbitrario de sujetos participan en él de acuerdo a *démarches* (prácticas) idénticas sino más bien sólo si el discurso de un sujeto no puede, incluso en principio, ser anticipado por el horizonte del otro, y así en realidad permanecer «inconsciente».[55]

La imposibilidad de establecer (o anticipar) el significado del discurso está basada de ese modo en su naturaleza simbólica y en su intersubjetividad, los mismos factores usados por teorías sistemáticas del lenguaje para afirmar que el significado *es* determinable y previsible.[56] Sólo un dominio interpersonal en el que una persona hace frente a otra en tanto que otra puede ser llamado «verdadero». Estas personas deben ser capaces de innovación semántica y en todo momento de tomar ventaja de esta oportunidad, mientras la comunicación sea llevada con seriedad y no sea simplemente un «hablar del tiempo».[57] Éste es también el porqué de cada descripción de los efectos del discurso que localiza el estatus de continuidad en el sujeto singular (en el sentido de un contexto de vida motivado) seguro que resulta inadecuado. El significado, más bien, es creado por la intersubjetividad del discurso como tal; por ejemplo, no es creada ni por reservas (*trésor*) individuales de signos a disposición del sujeto ni por la gramática de un «lenguaje estudiado en y por sí mismo», que garantiza el significado del discurso, ni incluso por un «acontecimiento de tradición». Más bien es la respuesta y comprensión del otro lo que determina

55. «Inconsciente», según Lacan, no significa que nada sea pensado o imaginado en el discurso actual, sino más bien que ninguno de los interlocutores puede saber con certeza qué es lo que está pensando o imaginando el otro mediante los signos que expresa: «L'inconscient est cette partie du discours concret en tant que transindividuel, qui fait défaut à la disposition du sujet pour rétablir la continuité de son discurs inconscient». Lacan, *Ecrits*, 258 ss.

56. *Ibíd.*

57. Schleiermacher, *HaC* 13; *HuK* 83.

el significado, y de un modo que siempre es provisional y sujeto a cambio —puesto que el discurso está abierto y puede llegar a un final sólo por destino o violencia.[58]

Antes de concluir, me gustaría plantear la siguiente pregunta: ¿cómo se relaciona la demanda de universalidad de la hermenéutica, avanzada en primera instancia por Schleiermacher, con las conclusiones que acabo de alcanzar? Gadamer distinguió su proyecto de una hermenéutica universal esencialmente en contraste con la hermenéutica de la empatía de Schleiermacher, que supuestamente descuida la tradición. Ahora hemos visto que Schleiermacher, al usar el término «adivinación», quiere decir algo bien diferente de la transposición del alma del intérprete en la intención de otro sujeto. La «adivinación», más bien, caracteriza el salto que el intérprete se atreve a dar, sin tener el éxito asegurado, para registrar el cambio que acontece dentro de un contexto establecido cuando éste es perturbado por la intervención de un individuo. El que este cambio acontezca es mantenido positivamente por Gadamer: «Toda comprensión es comprender de modo diferente». Schleiermacher podría haber planteado la pregunta: ¿Cómo lo sabes? ¿De acuerdo con qué criterio deber medirse el cambio? ¿Y cómo puede cambiar la tradición si no es a través de la colaboración de individuos dentro del acontecimiento que está siendo transmitido?[59] Una respuesta alternativa podría ser un fetichismo *à la Heidegger*: «el lenguaje habla». ¿Cambia así el lenguaje mismo? (Wittgenstein tuvo el mismo problema). Schleiermacher podría haber respondido no, por el contrario, es el producto de individuos que se comunican unos con otros y crean significados predecibles. Se echa de menos el motivo real detrás de la tarea de universalización de la hermenéutica si no se toma en cuenta a estos individuos. Puesto que sólo la «colaboración» (*Mitwirkung*) de los sujetos en el significado de la tradición me previene de leer simplemente significados en «tradición», «lenguaje» o «código», o incluso de deducirlos a partir de ellos.

58.«L'omnipresence du discours humain pourra peut-être un jour être embrasée au ciel ouvert d'une omnicommunication de son texte. Ce n'est pas dire qu'il en serà plus accordé. Mais c'est là le champ que notre expérience polarise dans une relation qui n'est à deux qu'en apparence, car toute position de sa structure en termes seulement duels, lui est aussi inadéquate en théorie que ruineuse pour sa technique». Lacan, *Escrits*, 265.

59. Schleiermacher, *HaC* 90; *HuK* 167, 3.

Schleiermacher también puede explicar una distinción que Habermas, a comienzos de los años setenta, supuso que Gadamer tendría que nivelar. Me refiero a la distinción entre «acontecimiento de tradición», por un lado, en el que «participamos» (einrücken),[60] que presenta «prejuicios» sin cuestionarlos, pero que en realidad debe ser vista como «una oportunidad positiva y productiva para comprender»,[61] y la verdad, por otro lado. El título de la obra principal de Gadamer enfatiza que la verdad no tiene lugar fuera del «*continuum* de significado» en una tradición. La pregunta por la verdad de la tradición se suspende a favor de la pregunta de si la comprensión practicada factualmente es capaz de comprenderse a sí misma como una posibilidad auto-explicativa de lo comprendido o no: el «*continuum* de significado» sólo puede garantizar aquí que el intérprete se comprende a sí mismo en la interpretación del texto. Su individualidad no está sólo completamente absorbida por el acontecimiento del lenguaje, mediante el que el significado es validado autónomamente; sino que además tampoco ha tenido la oportunidad de plantear ninguna objeción.

La situación con Schleiermacher es diferente. El podría garantizar fácilmente a Gadamer que no tenemos razón para suponer que podamos salirnos de las relaciones de formas de convicción factuales y por lo tanto falibles. Pero su *Dialéctica* pone su mirada sobre el «conocimiento» (*Wissen*) como meta, y por tanto usa el ideal de la aproximación a la verdad asépticamente, como un punto de orientación. La verdad es concebida de modo realista como una correspondencia con la realidad,[62] pero el *criterio* para la verdad es (además de la coherencia de nuestro sistema de creencias) una correspondencia en la manera en que la «comunidad de pensadores» «construye» (o «esquematiza») el mundo corriente. Así es posible distinguir entre convicciones que están basadas sólo sobre «tradiciones lingüísticas», es decir, sobre consensos factuales, y «la certeza misma». En este punto, un «procedimiento crítico» se convierte en un factor importante en el asunto de la comprensión,[63] justamente lo que Habermas vio

60. *TaM* 290; *WuM* 275.
61. *TaM* 278, 281.
62. *Dial* J, 48 s., 54.
63. *Ibíd.*, 550, § 11.

que quedaba suspendido en Gadamer. Pero en contraste con Habermas —y esta vez del lado de Gadamer— Schleiermacher no cree que incluso profundos esfuerzos de ilustración sean capaces de romper el poder natural de la tradición de una vez por todas. De otro modo, terminaríamos superando la posibilidad de la comprensión intersubjetiva, y la verdad no es simplemente realidad (existente por sí misma), sino más bien una convicción bien-fundada y compartida en un cierto tiempo y dentro de una cierta «visión del mundo» —como dice Wittgenstein continuando la tradición de Schleiermacher y Humboldt.[64] Schleiermacher conecta los aspectos externos e internos del conocimiento en la idea de una «aproximación infinita». Gadamer, por el contrario, casi debe identificar la verdad con revelación (factual) o comprensibilidad, y así se expone a la crítica de Tugendhat a la teoría heideggeriana de la verdad,[65] que el propio Heidegger finalmente reconoció.[66]

Pero nada de esto impidió, en los años que estudié con Gadamer en Heidelberg, que su hermenéutica proporcionase un ímpetu crítico y poderoso a la generación protesta de estudiantes de la que fui parte y que asumió como su lema «desafía lo asumido» (*Hinterfragen*). «Desafiar lo asumido» significa hacer interpretaciones, sistemas simbólicos e instituciones conscientes de sus raíces en la tradición y así también de su transformabilidad, así como del estatus hipotético de su existencia. Su permanencia nativa y quizás ilegítima debería ser, en consecuencia, sacudida. Así, la influencia misma de Gadamer señala la necesidad de una justificación crítica, la misma cosa que mencioné como una deficiencia en su propio trabajo. Quizás fue Gadamer el primero que llamó mi atención sobre la gran importancia del lenguaje y la tradición en la obra de Schleiermacher. Como quiera que sea, aun las ideas más importantes de Gadamer hace tiempo que han pasado a formar parte de la corriente de la «conciencia tras-histórica (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) y separadas de las intenciones de su autor. De ese modo es

64. Wittgenstein, *Über Gewissheit*,[Sobre la certeza] 139 ss, especialmente §§ 94, 102, 105, 140 ss.

65. Tugenhadt, *Der Wharheitsbegriff am Heideggers Idee.*

66. Heidegger escribe: «la cuestión de la *aletehia*, del desvelamiento como tal, no es la misma que alcanzar la cuestión de la verdad. Por esta razón, fue inadecuado y equívoco llamarla *aletheia* en el sentido de apertura, verdad». *Sobre Tiempo y Ser*, 70.

válido decir incluso de sus palabras que están para ser comprendidas «primero tanto y luego mejor que [su] autor».[67] Dado que no tenemos conocimiento inmediato de lo que hay en él, debemos intentar hacer consciente lo que para él permanezca inconsciente.[68] Creo que Gadamer quiere decir algo parecido cuando nos recuerda que en toda comprensión «hay más ser que consciencia, y de un modo que no puede ser superado».[69] Y así, al final, debemos tendernos la mano unos a otros en tanto entramos en una disputa inevitable que en definitiva no busca nada más que la comprensión mutua. En este ámbito, Hans-Georg Gadamer siempre tuvo al mejor de sus oponentes.

Bibliografía

CHLADEN [Chladenius], Johann Martin, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünfftiger Reden und Schriften*. Leipzig 1742.

DUMMETT, Michael, *Ursprünge der analytischen Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp 1988.

FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. París 1966.

—, *Préface à la Grammaire générale et raisonnée... de Arnauld et Lancelot*. París 1969, iii-xxvii.

FRANK, Manfred, *Der unendliche Mangel an Sein: Schellings Hegel-Kritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*. Frankfurt 1974 (2.ª ed. revisada, Munich: Suhrkamp 1992).

—, *Das individuelle Allgemeine: Textstrukturierung und —interpretation nach Schleiermacher*. Frankfurt: Suhrkamp 1977 (ed. rústica 1985).

GADAMER, Hans-Georg, *Zur Problematik des Selbstverständnisses*. En *Einsichten: Festschrift für G. Krüger*. Frankfurt: Vittorio Klostermann 1962, 71-85.

—, *Kleine Schriften*. 3 vols. Tübingen 1967, 1972.

—, *Truth and Method*. 2.ª ed. revisada, trad. Joel Weinsheimer y Donald Marshall. Nueva York: Crossroad Publishing 1989. Versión original, *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr 1969 (citado como *WuM*).

---

67. Esta frase es citada por Schleiermacher. Parece estar refiriéndose al fragmento del Athenäum renovado de Friedrich Schlegel n.º 401: Kritische Ausgabe 2, 241; cf. 18, 63, n.º 434.

68. Schleiermacher, *HaC* 23; en la edición en alemán 94; cf. 324 s.

69. Gadamer, *Kleine Schriften*, 1, 127; cf. el prefacio a la segunda edición de *TaM*: «La conciencia de ser afectado por la historia es finita en un sentido tan radical que el ser afectado en nuestro destino completo sobrepasa su conocimiento de sí misma» (xx). Cf. Frank, *Das individuelle Allgemeine*, 358 ss.

HEIDEGGER, Martin, *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: M. Niemeyer 1969.

—, *On Time and Being*. Trad. J. Stambaugh. Chicago y Londres: University of Chicago Press 1972.

LACAN, Jacques, *Écrits*. París: Le Seuil 1966.

LEWIS, David, *Philosophical Papers*, vol. 1. Oxford: Oxford University Press 1983.

MEIER, Georg Friedrich, *Versuch einer Allgemeinen Auslegungskunst*. Halle 1757. Reimpr. fotomecánica editada por Lutz Geldsetzer. Düsseldorf: Stern-Verlag, Janssen & Co. 1965.

QUINE, Willard Van Orman, «Epistemology Naturalized», en *Ontological Relativity and Other Essays*. Nueva York y Londres: Columbia University Press 1969 (2.ª ed. 1971).

SARTRE, Jean-Paul, *Que peut la littérature? (Intervention à un débat)*. Ed. Yves Buin. París: Editions de l'Herne 1965, 107-127.

—, *L'idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, 3 vols. París: Editions de l'Herne 1971, 1972 (citado como *IF*).

SAUSSURE, Ferdinand de, Introducción a *Cours de linguistique générale (1908/1909)*. Ed. R. Godel, en *Cahiers Ferdinand de Saussure* 15 (1957) (citado como *CFS* 15).

—, *Course in General Linguistics*. Trad. Wade Baskin. Nueva York: Fontana/Collins 1959. Versión original: *Cours de linguistique générale*. Ed. crítica preparada por Tullio de Mauro. París 1972, 1980.

SCHLEGEL, Friedrich, *Kritische Ausgabe seiner Schriften*. Ed. Ernst Behler. Munich: Paderborn, y Viena: Schöningh.

SCHLEIERMACHER, Friedrich, *Dialektik* [1814/1815], 1828 (texto según la edición de Ludwig Jonas, Berlín 1839) y 1822 (las notas del manuscrito se elaboraron con Rudolf Odebrecht's [Leipzig 1942]). Las notas de lectura se prepararon por encargo de la Academia Prusiana de las Ciencias sobre la base de materiales previamente publicados. Ed. con introducción de Manfred Frank, 2 vols. Frankfurt (stw 1529) 2001 (prefacio del editor e introducción, vol. 1, 7-135) (vol. I citado como *Dial J*).

—, *Hermeneutics and Criticism*. Ed. y trad. Andrew Bowie. Cambridge: Cambridge University Press 1998 (citado como *HaC*). Versión original: *Hermeneutik und Kritik: Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers*. Ed., con una introducción de Manfred Frank. Frankfurt: Suhrkamp 1977 (citado como *HuK*).

SEARLE, John R., «Reiterating the Differences: A Reply to Derrida». *Glyph: Johns Hopkins Textual Studies* 1, 1977: 198-208.

TUGENDHAT, Ernst, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlín 1967.

—, «Phänomenologie und Sprachanalyse». En: *Hermeneutik und Dialektik (Festschrift für H.-G. Gadamer)*, ed. R. Bubner, K. Cramer y R. Wiehl, vol. 2. Tübingen: Mohr Siebeck 1970, 3-23.

—, «Heideggers Idee von Wahrheit». En: *Wahrheitstheorien: Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert*. Editado por Gunnar Skirbekk. Frankfurt: Suhrkamp 1977, 431-448.

VATTIMO, Gianni, «Dialectics, Difference, and Weak Thought». *Graduate Faculty Philosophical Journal* 10, n.° 1 (1984): 151-163.

—, *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*. Baltimore: Johns Hopkins University Press 1988 (original 1985).

—, *Beyond Interpretation: The Meaning of Hermeneutics for Philosophy*. Cambridge: Polity Press 1989 (2.ª ed. 1992).

—, *The Adventure of Difference: Philosophy after Nietzsche and Heidegger*. Baltimore: Johns Hopkins University Press 1993 (original 1980).

—, «The Age of Interpretation», en R. Rorty y G. Vattimo, *The Future of Religion*, ed. Santiago Zabala. Nueva York: Columbia University Press 2004, 43-54.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Über Gewißheit*, en *Werkausgabe*, vol. 8. Frankfurt: Suhrkamp 1984 (citado como *ÜG*).

ZABALA, Santiago, «"Weak Thought" and the Reduction of Violence: A Dialogue with Gianni Vattimo». *Common Knowledge* 8, n.° 3 (otoño de 2002): 425-463.

11

SOBRE LA CONTINUACIÓN DE LA FILOSOFÍA: LA HERMENÉUTICA COMO CONVALECENCIA

James Risser

Gianni Vattimo quiere que la filosofía continúe. Esta afirmación obvia, a primera vista parece vacua, casi sin sentido cuando es empleada para escribir sobre un filósofo. Después de todo, ¿cada filósofo, en el acto de filosofar, no se compromete *de facto* con la continuación de la filosofía? La aparente vacuidad de esta afirmación desaparece rápidamente, sin embargo, cuando, como en el caso del proyecto filosófico de Vattimo, hay un anuncio del final de la filosofía tal que de hecho se plantea una pregunta no sobre si la filosofía debe continuar o no, sino sobre el modo en que pueda continuar. El anuncio del final de la filosofía para Vattimo es una idea prestada, pues fue hecho por primera vez por dos de los principales pensadores que están detrás de Vattimo y son la fuente de buena parte de la propia obra de Vattimo. Estos pensadores son, por supuesto, Heidegger y Nietzsche. Apoyándose en ellos, Vattimo anuncia el final de la filosofía marcado por el final de la modernidad y su nihilismo subsiguiente. En relación con este nihilismo, que sigue a Nietzsche en la proclamación de que los valores más altos (incluyendo el valor de la verdad) están devaluados, la filosofía no puede ya ser comprendida como una disciplina implicada en el fomento de la verdad. Naturalmente, este no fomento incluye una retirada de la metafísica que opera conforme a un uso particular de razón. Pero para Vattimo, la llegada del nihilismo no debe tomarse como un estado negativo.[1] En tanto que supone la

1. En una entrevista, Vattimo se refiere a su posición básica como «nihilismo optimista». Véase Gianni Vattimo y Santiago Zabala, «"Pensamiento débil" y la reducción de la violencia: un diálogo con Gianni Vattimo», *Common Knowledge* 8, n.° 3 (otoño 2002): 463.

disolución de fundamentaciones y de las restricciones impuestas por la lógica de la demostración, tiene algo de carácter de emancipación, en el que nos despojamos de las coacciones y ganamos oportunidades para elegir.

Sin embargo, ¿cómo hay que entender esta emancipación en la tarea de la filosofía? Pareciera que sin una lógica de demostración y sin una conexión con una historia de la verdad, se ha eviscerado a la filosofía y ya no es capaz de tenderle la mano a ninguna emancipación que pudiera tener sustancia real. El propio Vattimo da credibilidad a esta idea pues mantiene que la filosofía puede continuar sólo en relación con el «pensamiento débil» (*pensiero debole*). Esta idea, que es la idea filosófica central en la obra de Vattimo, puede ser fácilmente mal comprendida, y a Vattimo, en más de una ocasión, le ha sido requerida una clarificación sobre qué es lo que quiere decir exactamente con eso. Su respuesta nos dice, de forma absolutamente empática, que no se trata de un debilitamiento del pensamiento en el que la filosofía ya no sea capaz de dar directrices sobre las *preocupaciones* de la vida; más bien, se trata simplemente del modo en que la filosofía toma en cuenta la transformación de su papel por medio del cual adopta un pensamiento del debilitamiento del peso de las estructuras objetivas y, en última instancia, del debilitamiento del ser mismo. «Después de [Marx, Nietzsche y] Freud», dice Vattimo, «ya no podemos creer que el "ser", como un tipo de evidencia incontrovertible, pueda ser aprehendido por nosotros».[2] Pero esto no es para decir que al mismo tiempo podemos escapar del significado del ser. Vattimo, siguiendo a Heidegger, no abandona la ontología. De hecho, quiere enlazar la filosofía de la emancipación nuevamente fundamentada con un acontecimiento ontológico que no supone un regreso actual al ser sino que simplemente está atrapado en un relato de un «largo adiós».[3]

Si tal es la tarea de la filosofía, a la vez es también la tarea de la hermenéutica, pues la hermenéutica es, según Vattimo, la *koiné* del pensamiento contemporáneo. En este contexto debemos

---

2. Vattimo y Zabala, «"Pensamiento débil" y la reducción de la violencia», 453.

3. Gianni Vattimo, *Más allá de la Interpretación: el significado de la hermenéutica para la filosofía.* Traducción de David Webb (Stanford: Stanford University Press 1997), 13.

identificar a un tercer pensador que está detrás de Vattimo y que todavía es otra fuente de su pensamiento. Adoptar el pensamiento del «debilitamiento del ser» no es nada menos que la forma en que Vattimo desarrolla la hermenéutica, como él nos dice, más allá de las propias intenciones de Gadamer.[4] Aquí, entonces, llegamos al núcleo de la cuestión sobre el modo en que deba continuar la filosofía para Vattimo. ¿Qué *tipo* de hermenéutica es la que capacita a la filosofía para continuar sin progresión ni avance reales? Con seguridad, no es simplemente nietzscheana, puesto que la hermenéutica nietzscheana de la sospecha no sería compatible de hecho con una hermenéutica que siga, al menos en un sentido básico, la hermenéutica de Gadamer.[5] Pero tampoco se trata, en sentido estricto, de una hermenéutica heideggeriana, pues, de nuevo, no es en relación con la hermenéutica de Gadamer. Llamar entonces a esta posición hermenéutica postmoderna tampoco es suficiente, porque todavía no sabemos con claridad qué significa por ahora esto. Si además tal hermenéutica no puede ser entendida como un progreso en la verdad porque el nihilismo hace pedazos el viejo orden de tal modo que no puede reinaugurarse como un nuevo orden, es decir, de tal modo que no puede definirse a sí mismo como un avance y una progresión con respecto al viejo, entonces ciertamente nos enfrentamos con la perspectiva de una hermenéutica que no será una solución para la crisis de la metafísica y el humanismo que aparece en la estela del nihilismo.[6]

Nuestra pregunta sigue en pie. En las siguientes consideraciones quiero responder a esta pregunta como un modo de ren-

---

4. Véase la entrevista de Vattimo con David Webb y David Wood en el *Warwick Journal of Philosophy*, 2, n.° 2 (otoño 1989): 18-26. Vattimo quiere reivindicar que, a pesar del título de la tercera parte de *Verdad y método*, Gadamer no aceptaría que la hermenéutica está estrechamente relacionada con la ontología.

5. Para una discusión de la relación entre una hermenéutica nietzscheana y la de Gadamer véase James Risser, «Die Metaphorik des Sprechen» [La metafórica del hablar] en *Hermeneutische Wege: Hans-Georg Gadamer zum Hundersten* [Caminos hermenéuticos: para el centenario de Hans-Georg Gadamer], eds. Günter Figal, Jean Grondin y Dennis J. Schmidt (Tübingen: Mohr/Siebeck 2000), 177-190.

6. Rodolphe Gasché explora este aspecto de la hermenéutica de Vattimo en su ensayo «En la separación de la crisis: ¿una hermenéutica postmoderna?», *Philosophy Today* 44, n.° 1 (primavera 2000): 3-15.

dir tributo a Gianni Vattimo. Lo que sigue, sin embargo, no es tanto un intento de presentar la posición de Vattimo sino un análisis que permanece en estrecha proximidad con ella, de tal modo que se da cumplimiento al esfuerzo gadameriano por que la palabra hable de nuevo.

Permítanme comenzar a tratar esta cuestión de la hermenéutica a partir de una perspectiva más amplia que la que encontramos en la propia obra de Vattimo. Es la perspectiva que encontramos en el relato al final de la *República* de Platón, en el que Er habla del viaje de las almas en el trasmundo. En el punto en que cada alma escoge una nueva vida para sí, Sócrates recuerda a Glaucón la importancia de ser capaz de aprender a distinguir la buena y la mala vida, así como ser capaz de elegir con cuidado la buena entre todas las posibles. En el relato, después de que cada alma escoja una vida, las almas son conducidas a la llanura de *Lethe*, y acampan junto al río *Ameleta*, el río de la negación y la despreocupación. Aquí, todas las almas tienen que beber una cierta medida, y aquéllas no salvadas por la *phronesis* beben más de la medida. Con esta bebida se olvida todo, pero a Er no se le permite beber, y por eso se salvó el relato y no se perdió.

El relato es interesante por varias razones. Como la contraparte del relato del giro hacia la filosofía en los libros intermedios de la *República*; en ellos vemos que para Platón la promulgación de la filosofía está unida dramáticamente a la vida lograda, a vivir bien, para lo cual no se puede ir sin cuidado. Con igual importancia, el relato nos recuerda que para Platón, la adquisición de perspicacia sucede dentro de las dinámicas de la memoria. La promulgación de la filosofía, ligada como está al logro de la vida, toma forma como una recuperación a partir del olvido. Lo vemos también en Agustín y en Hegel y, por supuesto, en la hermenéutica filosófica de Heidegger y Gadamer.

Heidegger, de hecho, hace uso de este mismo relato de Platón para contar una versión propia, si se le puede llamar así, de la *aletheia* y su contraesencia *lethe*, que al mismo tiempo es para Heidegger el relato del ser de los entes. Pero aun antes de que Heidegger contase este relato, ya había adscrito a la filosofía la tarea de la recuperación y salvación de lo que la vida se desprende de sí misma. Para el Heidegger de comienzos de los años veinte, la filosofía era un asunto de una hermenéutica de la facticidad: la interpretación de la vida desde fuera del modo en el que ya estoy viviendo. De

modo más concreto, la filosofía es aquí un encuentro interpretativo con la vida que se arruina en la que la interpretación de la vida debe proceder «retrazando y repitiendo».[7] Cuando el último Heidegger abandona la idea de una hermenéutica de la facticidad, no abandona con ello el carácter de recuperación y conservación del pensar con respecto a la cuestión del ser. Esa cuestión se convierte en una de las cuestiones de la superación de la metafísica en términos de qué pensamiento es un pensamiento hacia atrás hasta el lugar en que se origina en relación con un olvido esencial. Heidegger usa muchas palabras de este pensar: *Erinnerung*, *Andenken*, *Gedächtnis*. Su carácter esencial, no obstante, sigue siendo el mismo: recordar, al modo de un atento mantener en mente en el que sucede algo como la conservación del fenómeno —en este caso, del ser de los entes. Y para Gadamer, quien comienza también desde la perspectiva de una hermenéutica de la facticidad, la filosofía es, del mismo modo, un asunto de recuperación, quizás de forma preminente. Si es o no un asunto de comprensión del objeto histórico, del significado de un texto, de la palabra dicha por otro o una empresa propia de libertad en una era tecnológica, estos empeños de comprensión tienen todos lugar para Gadamer en relación con una vida anterior desde la cual somos expulsados en virtud de la distancia y el olvido, de tal modo que filosofar en cualquier lugar es intentar un recuerdo del ser aconteciendo.[8] El intento de Gadamer de decirnos cómo hay que recuperar y conservar las palabras que nos cuentan la empresa del vivir humano es una hermenéutica filosófica.

Si dejamos que esta perspectiva sirva para responder la pregunta sobre la hermenéutica, vemos que en realidad no estamos muy lejos de la posición de Vattimo. Aquí, la hermenéutica, que sigue estando atada a la experiencia básica de la filosofía en Platón —una experiencia que conservará viva la relación entre filosofía y vida—, es un asunto de un tipo de recuperación con respecto a la vida que puede ser caracterizado sólo como un asunto

---

7. Véase Martin Heidegger, *Phënomenologische Interpretationen zu Aristoteles* [*Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*] Gesamtausgabe 61 (Frankfurt: Klotermann 1985), 133; traducción inglesa de Richard Rojcewicz, *Phenomenological Interpretations of Aristotle* (Bloomington: Indiana University Press 2001), 99.

8. Véase Hans-Georg Gadamer, «Reflexiones sobre mi itinerario filosófico» en *La filosofía de Hans-Georg Gadamer*, ed. de Lewis Hahn (Chicago: Open Court 1997), 35.

de convalecencia. El significado común de esta palabra es lo bastante claro. La convalecencia es el retorno gradual a la salud tras la enfermedad. De modo más preciso, la convalecencia supone un tiempo en el que, a la manera de un logro, no se entra en el estado de salud; más bien, se trata de un tiempo de superación en el que la fuente de la enfermedad nunca se retira realmente del todo. Por supuesto, no pasa desapercibido que el propio Platón habla de convalecencia al final del Fedón. Las últimas palabras de Sócrates, dichas después de que su rostro cubierto fuese descubierto, fueron para recordarle a Critón que no olvidase que debían un gallo a Esculapio, el hijo que Apolo, que es el dios de la medicina. La práctica de la filosofía, para Sócrates, ha sido un asunto de convalecencia, y ahora, en un punto en el que la convalecencia es llevada a un final por fuerzas externas, Sócrates quiere pagar lo que es debido a Esculapio. Esta palabra entonces tiene ya mucho más que decir sobre la naturaleza de la recuperación que opera en la hermenéutica y ciertas filosofías del recuerdo. En el punto de partida, indica que la recuperación es un asunto de un recuperar en el que la recuperación misma queda pendiente. Y en tanto la recuperación hermenéutica es tal que no puede ir más allá de su propia operación de recuperación, queremos distanciar esta recuperación hermenéutica de la idea de que la recuperación hermenéutica es simplemente una cuestión de una memoria que se opone al olvido y la ocultación trayendo el objeto perdido de vuelta a la presencia y el desvelamiento. Cuando el pensamiento sobre la recuperación hermenéutica, en términos de convalecencia, sólo puede ser, por no decir más, algo como «el tiempo de la memoria», es decir, vivir la propia historia como pérdida y renovación. La recuperación hermenéutica es una recuperación ligada a una fuente de la que no puede recuperar, y todo depende de que haya una recuperación.[9]

En el punto de partida de este intento de describir la hermenéutica como convalecencia, se hace inmediatamente evidente que cualquier descripción tal no carece de dificultad. Cualquier descripción parecería depender de qué versión de la hermenéutica se adopta como punto de partida. Se podría de hecho decir que hay al menos tres versiones posibles de la hermenéutica como

9. Véase Charles E. Scott, *El tiempo de la memoria* (Albany: Sunny Press 1999).

convalecencia: una versión directa dada por Nietzsche, una versión analógica ofrecida por Gadamer, y una versión indirecta dada por Heidegger. Al mencionar sólo estas tres estamos olvidando por un momento que la hermenéutica de Vattimo podría de hecho constituir una cuarta versión. Sin embargo, no debiéramos olvidar que los autores de estas tres versiones coinciden con los tres pensadores principales en la propia obra de Vattimo.

Nietzsche nos da una versión directa en tanto que elige como problema principal la enfermedad del espíritu que, como él nos dice, ha durado más de doscientos años. Esta enfermedad, ayudada por filósofos, teólogos y moralistas a través de sus explicaciones de la vida del espíritu, es la enfermedad de la debilidad y decadencia que se manifiesta en el nihilismo. La superación de esta enfermedad de degeneración de la actividad orgánica —una superación sólo al alcance del espíritu libre— consistirá en un retorno a una condición de fuerza mejorada, como condición del vivir bien. La hermenéutica de la recuperación con respecto a esta sanación —la hermenéutica que se manifiesta en la sospecha y el perspectivismo pero que en última instancia se dirige a la realización de la vida— es un largo camino de recuperación que él explícitamente identifica como una convalecencia. El camino es largo, en parte porque, acorde con la convalecencia, la enfermedad permanece como resistencia dentro del organismo.[10] Consiguientemente, una buena salud —«la que hace madurar la libertad de espíritu, que es autodominio y disciplina del corazón por igual y permite acceder a muchos de los modos contradictorios del pensamiento»—[11] no se mide en absoluto, sino que siempre se mide contra el modo en que el organismo se enfrenta a la inevitable amenaza de su destrucción. Y porque con frecuencia la voluntad de sanar a menudo se disfraza de salud ya lograda, la medida de la salud debe tomarse constantemente dentro del organismo usando cierta mesurada seriedad. Y no olvidemos que la convalecencia nietzscheana también incluye la recuperación

---

10. Para Nietzsche, la enfermedad no es sólo instructiva para la vida (véase *La genealogía de la moral*, tercer ensayo, sección 9), también es necesaria para la vida, pues en relación con la enfermedad el médico es capaz de juzgar la resistencia del organismo. Recuérdese aquí la observación de Nietzsche, tan a menudo citada, «lo que no te mata te hace más fuerte».

11. Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*. Trad. de R.J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press 1986), prefacio, sección 4.

con respecto a la historia. Esta convalecencia requerirá un olvido activo que contenga un cierto tipo de toma de medidas con respecto a uno mismo: hay que ser capaz de olvidar y recordar en el tiempo oportuno; se debe poseer «un instinto poderoso para sentir cuándo es necesario sentir históricamente y cuándo a-históricamente».[12] Pero incluso aquí Nietzsche sabe que la enfermedad continúa como resistencia dentro del organismo, y que la voluntad de sanar a menudo se disfraza de salud ya lograda y de ese modo reclama una constante toma de medidas de salud. La buena salud —esa condición de superación de una cierta pérdida en relación con llegar a ser quien eres— es lograda mediante un tipo de sabiduría práctica que prescribiría la salud para uno mismo sólo en pequeñas dosis.[13]

En lo referente a la hermenéutica de Gadamer, tenemos una versión analógica en tanto que la interpretación está en relación con la totalidad del lenguaje que es comparable con lo que él llama *El enigma de la Salud*, la totalidad autónoma y auto-restauradora que es el misterio escondido de la salud. La hermenéutica para Gadamer promulga, de hecho, una convalecencia que no es diferente de un regresar desde la interrupción de la enfermedad en el que se vuelve a la propia forma de vida lograda. Para Gadamer, la totalidad viviente del lenguaje tiene su totalidad interrumpida por la palabra ajena —esa palabra del otro en voz o texto que interrumpe la comunicación en el lenguaje y que da testimonio de una experiencia de pérdida. La hermenéutica es aquí la recuperación de esa pérdida —una convalecencia dirigida a superar la resistencia a nuestra familiaridad y nuestro estar en casa en el mundo. La resistencia al significado que sucede en las palabras ajenas es como una herida abierta que hay que sanar introduciendo su resistencia en su relación con una totalidad viviente. Y aquí también, al igual que lo que encontramos en Nietzsche, tal sanación depende de una peculiar toma de medidas de salud. Para Gadamer ésta es la toma de medidas de la conversación dialógica, que es la naturaleza misma de la ley performativa, que no produce una medida a partir de un estándar fijo, en cuyo caso el lenguaje tendría a su disposición un

12. Nietzsche, *Consideraciones intempestivas*. Trad. R.J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press 1983), 63.

13. *Humano, demasiado humano*. Prefacio, sección 4.

mecanismo de determinación de la interpretación «correcta». Y aquí también la hermenéutica queda convaleciente, pues las heridas abiertas continúan como condición permanente del lenguaje viviente y de la vida histórica. Permanecen de un modo que colocará la hermenéutica filosófica contra la progresiva «autodomesticación ontológica perteneciente a la dialéctica [hegeliana]»,[14] en la que las heridas del espíritu no dejan cicatrices. La hermenéutica filosófica no puede, en última instancia hacer el regreso a casa, porque la resistencia a lo que compartimos juntos continúa. El convalecer hermenéutico se convierte, de hecho, en vigilancia contra la noche contagiosa del auto-olvido y la pérdida que vacía las palabras hasta la inanidad.[15]

Y en tercer lugar, podemos ver en Heidegger una versión indirecta de la convalecencia, que en su mayor parte se deriva de la idea de la superación de la metafísica. Para Heidegger, de hecho no hemos logrado la superación, pues no hemos alcanzado el final de la metafísica en el modo de un *Aufheben* hegeliano. Con respecto a esta posible mala interpretación, Heidegger identificará su obra como un «paso atrás» fuera de la metafísica, y en conexión con este paso atrás, que mantiene su asociación con una recuperación, Heidegger hacer un cambio sutil en su formulación. No es cuestión de una *Überwindung* [superación] de la metafísica sino de una *Verwindung* [retorsión] de la metafísica.[16] En el alemán corriente, la palabra *verwinden* se usa en co-

14. Gadamer, «Destrucción y Deconstrucción», en *Obras Completas*, vol. 2 (Tübingen: Mohr/Siebeck 1993), 367; traducción al inglés de Geoff Waite y Richard Palmer, «Destrucción y Deconstrucción» en *Dialogue and Deconstruction: the Gadamer Derrida encounter*, ed. Diane Michelfelder y Richard Palmer (Albany: Suny Press 1989), 109.

15. Sostendría que la palabra «inerte» es la mejor descripción para lo que Gadamer en *Verdad y método* llama la palabra idealizada. El argumento es simple: si la palabra del lenguaje tiene su interpretación en el lenguaje viviente, la palabra que todavía no habla no es ideal pero (temporalmente) le han robado su vitalidad.

16. Véase Heidegger, «Superando la Metafísica» en *El final de la filosofía*, trad. de Joan Stambaugh (Nueva York: Harper & Row 1973), 84. El análisis de la palabra *Verwindung* y su uso en Heidegger ha sido realizado con detalle por Vattimo en *El final de la modernidad*, trad. Jon R. Snyder (Baltimore: The Johns Hopkins University Press 1988), 164-181. Con la idea de *Verwindung* se nos pide en este punto no olvidar más la posición de Vattimo. Para Vattimo, *Verwindung* es la palabra que asume la hermenéutica de modo que en virtud de ella el pensamiento contemporáneo ya no puede ni regresar a los orígenes ni progresar hacia nuevos comienzos.

nexión con recuperarse de una enfermedad. La palabra también está relacionada con *winden*, que significa «retorcer», y con respecto a la convalecencia, la palabra implica la idea de renuncia. Usando esta palabra, Heidegger reconoce que la metafísica no es algo que pueda ser dejado atrás o dejada de lado, sino que permanece aquello de lo que nos estamos recuperando. Así, al final de la metafísica está la convalecencia de la metafísica.

¿Pero qué constituye entonces la convalecencia? Si el olvido del ser define a la metafísica, la convalecencia nos recuperará de este olvido, pero de tal modo que no puede superar el olvido como tal. Consecuentemente, la recuperación desde la metafísica parece limitada a trazar múltiples caminos de error —la historia de la metafísica— e identificar la fuente de tales equivocaciones. Este gesto de releer la historia de la metafísica buscando la fuerte de su error constituye al mismo tiempo para Heidegger la continuación de la hermenéutica después de *Ser y tiempo*. Aquí la hermenéutica ya no es una cuestión de *Auslegung* [interpretación]; más bien es una cuestión de *Andenken* [recuerdo], una remembranza como respuesta reflexiva a lo que siempre es anterior. Esta recopilación y respuesta de la convalecencia heideggeriana es en realidad una forma muy complicada de recuperación. De hecho, no es una simple recopilación del ser, como si la recopilación consistiese en recordar la diferencia entre el ser como presencia, que constituye la metafísica, y el ser como hacerse presente, es decir, como acontecimiento. Si se piensa de este modo, *Andenken* no sería otra cosa que un hacer presente —el hacer presente el ser como hacer presente. Tal como Heidegger intenta aclarar en varios textos a lo largo de sus últimos escritos, la respuesta reflexiva del *Andenken* es una respuesta a algo dado o garantizado (*Es gibt sein*) que, en el acto de darse, retira la fuente del darse.[17] Aunque el resultado de esta no-recuperación convierte a la hermenéutica en un infinito de interpretación, este infinito no es consuntivo. Hay convalecencia de hecho, una recuperación relativa a un constante soportar y tener en cuenta[18] que exigirá, como vimos en Nietzsche y Gada-

---

17. Vattimo discute minuciosamente la noción de *Andenken* de Heidegger en «An-Denken: El pensar y la fundamentación», en *La aventura de la diferencia*, trad. Cyprian Blamires (Baltimore: The Johns Hopkins University Press 1993), 110-136.

18. Aquí debiera recordarse el análisis del pensamiento de Heidegger en relación con la memoria en *Was Heisst Denken?* [¿Qué significa pensar?]

mer, una cierta toma de medidas. En la oscura noche del cálculo y la planificación globales, Heidegger encuentra la toma de medidas de salud en el habitar poético, y en el pensamiento que se refleja en el poetizar sabe que esta medida está más allá de la medida del cálculo y la planificación. Como estándar del pensamiento, es la medida que nos deja ver lo que se oculta sin eliminar el escondite. Ésta es la apariencia contra la que la vida humana debe medirse a sí misma. Este modo de medir, que preserva «el silencio de lo que es ajeno» en su aparecer, se convierte para Heidegger en la responsabilidad del pensamiento.

Con seguridad, estas tres versiones de la hermenéutica tienen mucho en común. Llegados a este punto, me gustaría llevar más allá un análisis más temático de la hermenéutica como convalecencia considerando alguno de estos aspectos comunes, especialmente en relación con la hermenéutica de Heidegger y Gadamer, que tienen en común una diferente hermenéutica de la historicidad. Pero veamos exactamente cuáles son algunos de estos aspectos comunes. En las tres versiones de la convalecencia la recuperación se orienta, como vimos en Platón, a una salvación relativa a las dinámicas del olvido que influyen en la vida humana. Es más, las tres versiones configuran el acto de la recuperación, de nuevo como vimos en Platón, en relación con una toma de medidas. Para la hermenéutica en general, esta toma de medidas se convierte, de hecho, en la operación de transformación en la recuperación, tal que la recuperación no puede ser equiparada con el simple acto de recuperar lo perdido, incluso para Gadamer. Tal toma de medidas, en otras palabras, constituiría la condición de trascendencia con respecto a la que hay que recuperase hermenéuticamente. Esta toma de medidas entonces, determinará el modo de ser de la recuperación y la conservación en la convalecencia. En lenguaje más familiar, esta toma de medidas es lo que Gadamer tiene en cuenta cuando dice que la tarea de la hermenéutica es encontrar la palabra que puede alcanzar al otro. Como sabemos, esta búsqueda de la palabra no es ni una mera palabra repetida ni una palabra canónica, como si fuese la misma palabra perdida y ahora hallada. Esta nueva

---

(Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1954): 157-159: traducción al inglés de J. Glenn Gray y F. Wieck, *What is called Thinking?* (Nueav York: Harper & Row 1968), 143-147; (Cambridge: Cambridge University Press 1983), 63.

palabra, por definición, es una palabra diferente, y la recuperación hermenéutica de ese modo se hace inseparable de una experiencia de la diferencia.

Esta sugerencia de que la hermenéutica en su carácter de convalecencia se interesa por la apertura de un cierto tipo de diferencia no carece de su propia dificultad. Se ha considerado que la hermenéutica no era nada más que una convalecencia de la enfermedad del hogar, la nostalgia.

Ni siquiera Nietzsche ha escapado a la acusación de que la superación hermenéutica quiere recuperar un origen que ha sido perdido; en su caso el de la cultura heroica. En el caso de Heidegger y Gadamer, a pesar de una consideración interna de la radicalidad de Heidegger en relación con el proyecto de Gadamer, esto implica que la nostalgia ha llevado consigo la acusación añadida de conservadurismo. Se considera que la hermenéutica de la historia de Gadamer intenta preservar la tradición cultural, y el nuevo comienzo de Heidegger es considerado como algo parecido al primer comienzo del ser —no se trata de una nueva era sino más bien del viejo mundo helenizado incorrupto por *Gestell* y *Machenschaft*. Pero esta acusación, diría yo, está fuera de lugar; pues la hermenéutica de la recuperación y preservación no es conservadurismo. Para hacer esta diferencia entre preservación y conservación, y al mismo tiempo para seguir desarrollando el análisis temático más explícito de la convalecencia hermenéutica, quiero proponer y responder adecuadamente a tres preguntas interrelacionadas.

Primero y básicamente, contra la acusación de nostalgia intentemos ver qué constituye el *carácter* actual de la convalecencia, esta operación básica de recuperación, en la hermenéutica. Si seguimos principalmente la dirección de Heidegger y Gadamer aquí, la respuesta a esta pregunta parecerá suficientemente sencilla. El carácter de convalecencia se ajusta al carácter de repetición en el concepto de historicidad. La historicidad es la condición de una vida histórica que no puede superar su época, y con respecto a esta condición, nosotros como seres históricos, nos movemos hacia delante en la vida sólo a través de una recuperación-reparación de nuestro haber-sido (*Gewesssenheit*). Como vemos en el análisis de Heidegger de este concepto en *Ser y tiempo*, esta reparación adopta la forma de una réplica (*Erwiderung*) y un mentís (*Widerruf*) tal que lo reparado no es sólo una

réplica crítica a la continuidad del pasado sino también una refutación del pasado. El mentís contrarresta el pasado en el presente de tal modo que la reparación no es una actualización en la que lo que una vez fue sabido ahora se hace explícitamente conocido de nuevo; en otras palabras, no es un recordar como reparación de lo olvidado sino, en virtud del mentís, un tipo de diálogo con el pasado. Así, se puede decir que la reparación en la historicidad es la apertura interrogativa de la vida de nuestro tiempo. Cuando Heidegger entonces cambia su énfasis explícitamente después de *Ser y tiempo* para asumir la pregunta de la verdad de la historia del ser, no abandona todavía el concepto de historicidad, pues es la mera historicidad de la verdad, es decir, la verdad del movimiento del ser en sus modos diferenciados de apertura, lo que debe ser experimentado. Y Gadamer, por su parte, enraizará el mismo concepto de historicidad en la comprensión de la vida: la comprensión de las palabras del pasado, así como las palabras del otro antes que yo ahora se pone al día en el tiempo, de tal modo que también procede a través del cuestionamiento del encuentro con lo que ha llegado antes.

Pero si dejamos que la convalecencia sea definida simplemente mediante el señalamiento de este rasgo básico de la hermenéutica de Heidegger y Gadamer, no habremos hecho lo suficiente para combatir lo bastante la acusación de que la convalecencia no es sino la recuperación de una pérdida. Para combatir lo bastante esta acusación sólo tenemos que señalar una vez más lo que distingue la convalecencia como una operación de recuperación. Es una recuperación que también es al mismo tiempo la pérdida de recuperación. Es una recuperación en la que no hay ninguna pretensión de una recuperación total ni de una superación de su condición. En otras palabras, hay una restricción de la mera idea de superación tal como es entendida comúnmente como progreso y avance. Se puede establecer esta posición de modo todavía más contundente: en la convalecencia hermenéutica hay, paradójicamente, la superación de la mera idea de superación, y en esta «superación», la convalecencia hermenéutica opone la idea de progreso específicamente *moderna*, como la idea de un avance verdadero y permanente. Esto significa, consiguientemente, que en su modo de convalecencia, la hermenéutica no puede producir una nueva era; no puede convertirse

en un nuevo comienzo.[19] Y todavía más importante, si la convalecencia hermenéutica se opone a la idea *moderna* de progreso, que de hecho se enraíza en un concepto lineal de historia, también debe oponerse al contra-concepto de progreso dentro de la modernidad, esto es, el no avance de lo viejo hacia lo nuevo que intenta preservarnos de la pérdida —lo que ordinariamente llamamos conservadurismo. La convalecencia hermenéutica, en realidad, es constitutivamente incapaz de conservar, incluso para Gadamer. Lo que constituye la adquisición en curso de la tradición para Gadamer no debe ser confundido con las dinámicas de la historia lineal, o una historia que permanece idéntica a sí misma en su transmisión —una filosofía de la historia atribuible más a Hegel que a cualquier otro. Decir que la convalecencia hermenéutica no es un avance permanente ni una conservación en relación con la tradición y su transmisión es decir que la hermenéutica opera en un plano más allá de un desarrollo lógico. Aquí no podemos dejar de mencionar que este carácter de la hermenéutica describe precisamente el carácter básico de la hermenéutica para Vattimo. Como tal, es una hermenéutica propiamente postmoderna —una hermenéutica situada entre la superación crítica y la aceptación.[20]

Pero si la hermenéutica ni puede aceptar simplemente ni hacer progresar, en la forma de la superación, los mensajes en términos de quién me sitúa en la vida, ¿qué es lo que puede hacer la convalecencia hermenéutica? En esta situación de «debilidad», parece que todo lo que puede hacer es responder a la mera operación de recuperar. Pero esta respuesta no es insignificante. Para Vattimo, la respuesta no puede escapar a la «torsión», es decir, a la alteración anormal que sucede en la recuperación. Siguiendo de cerca las implicaciones de la noción de Heidegger de *Verwindung* de la metafísica, Vattimo sostiene que «la metafísica y el *Gestell* pueden vivirse como una oportunidad o como la posibili-

---

19. Pero esto no quiere decir que el convaleciente no crea en el advenimiento del acontecimiento que, como dice Derrida, es otro nombre del futuro mismo.

20. «Para Heidegger, así como para Nietzsche, el pensamiento no tiene otro «objeto» (si es que todavía podemos utilizar este término) que la trayectoria errada de la metafísica, recogida en una actitud que no es ni una superación crítica ni una aceptación que la recupera y la prolonga». *El fin de la modernidad,* 173.

dad de un cambio en virtud del cual ambos, la metafísica y el *Gestell* se torsionan en una dirección que no estaba prevista por su propia esencia, y sin embargo está conectada con ella».[21] Hablando en términos generales, si no más gadamerianos, sobre este asunto, responder a la mera operación de recuperación constituye el logro mismo de la tradición, *Überlieferung*. Este término ha de ser entendido en su sentido literal como transmisión, es decir, como la transmisión de significado, y en consecuencia debe ser distinguido de una tradición específica o herencia, para lo que podemos usar el término latino *traditio*.

La importancia de esta distinción no puede infravalorarse. *Überlieferung* es lo que presupone cualquier tradición (*traditio*) específica. Cada tradición específica presupone —y en esto estoy siguiendo a Giorgio Agamben— «que hay lenguaje y abierto al sentido... en cada acontecimiento de significación determinado».[22] La mera posibilidad de tener una tradición depende del hecho de que podamos transmitirnos el lenguaje. Ahora bien, la transmisión de lenguaje —la transmisibilidad misma— es diferente de una presuposición ordinaria que, como condición antecedente, puede además exponer una base. La transmisión del lenguaje es como la primera, que no puede traerse a sí misma antes de sí. Esto es, en efecto, lo que Gadamer sostiene cuando dice que *Überlieferung* es lenguaje e insiste entonces en que los límites del lenguaje pueden ser expuestos sólo por el lenguaje mismo antes que mediante algo fuera de él.[23] Y en tanto que transmisibilidad, apertura misma, es este primero que no es idéntico con su contenido, es decir, para recordar cosas debe ser considerado como inmemorial en la memoria.[24] Entonces, la convalecencia hermenéutica está implicada en esta operación de transmisión, una operación que al final es inseparable de un contenido específico, y esta

21. *Ibíd.*, 173.

22. Giorgio Agamben, «Tradición de lo inmemorial», en *Potencialidades*, trad. de Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press 1999), 104.

23. En «Hacia una fenomenología del ritual y del lenguaje» Gadamer escribe: «El lenguaje entiende a la otra persona y a la otra cosa, no a sí mismo. Esto significa que el cubrimiento del lenguaje como lenguaje tiene su base en el lenguaje mismo y concuerda con la experiencia humana del lenguaje». Gadamer, «Zur Phenömenologie von Ritual und Sprache», en *Obras Completas*, vol. 8 (Tübingen: Mohr/Siebeck 1993), 432.

24. Véase «Tradición de lo inmemorial», 105.

transmisión de significado constituye la operación básica de recuperación. *Überlieferung* como transmisión es, consiguientemente, la posición de cosas en lo abierto —una liberación mediante la tradición, pero no una liberación de la tradición.

Al comprender la operación de recuperación de este modo tan sencillo, estamos en posición de añadir determinaciones más específicas. Parecería que en virtud de su condición de liberar mediante la tradición, lo propio de la convalecencia hermenéutica sería atravesar la corrección, la posesión y la propiedad. Vemos algo de esto en el uso de Heidegger de la palabra *Ereignis*, pero se aplicaría a Gadamer de la misma manera. La palabra *Ereignis* significa literalmente apropiación, *eigen*, en modo continuo, *er-eigen*. Lo que de forma continua está siendo apropiado es, para Heidegger, por supuesto, el ser sí mismo, pues ese ser está siempre en relación con una auto-posesión. Dentro de la historia de la filosofía, esta auto-posesión ha sido llamada *ousia*, como la presencia imperecedera del ser. Pero según insiste Heidegger, al venir a la presencia en el modo de la *physis* o la *poiesis*, el ser sufre al mismo tiempo un desposeimiento en virtud de su condición de finito.

Y Gadamer también está atento a esta desposesión. Gadamer sabe muy bien que la *Überlieferung* no es una simple transmisión de cambio en la auto-posesión. *Überlieferung* es el llegar a ser diferente de lo que se transmite, porque su tiempo cambia todas las cosas. Cuando aparece una guerra en nuestra época, inmediata e inevitablemente la situamos en su transmisión para poder preguntar sobre ella y sobre nosotros. Y por supuesto, toda conversación hermenéutica conlleva un tipo de cambio de ida y vuelta que quizás se asemeja a la propiedad, pero de hecho este cambio es productivo sólo cuando introduce su libertad, cuando se convierte en ese juego que, como insiste Gadamer, pone al interlocutor en cuestión. Como un interlocutor en diálogo, las propias palabras sufren la resistencia de cada palabra a convertirse en la propia. Al estar atenta a esta pobreza de desposesión —la condición que en hermenéutica es denominada, de modo muy sencillo, la experiencia de lo extraño— la hermenéutica siempre adopta el «segundo mejor rumbo» con respecto a la auto-posesión en transmisión. Procede de un modo no muy diferente al que encontramos en Platón, quien se dio cuenta de que todo hablar padece la debilidad del *logos*. Esa debilidad pertene-

ce al hecho de que todo hablar somete a determinación aquello sobre lo que habla, a un «como-que», que nunca es idéntico con la cosa misma sobre la que se habla,[25] y esto significa que el hablar adopta los objetos de los que se ocupa a través de una división, ya constituida, de la interpretación. En el cruce a través de la propiedad, la interpretación hermenéutica no puede alcanzar la auto-posesión, y así continúa en el modo de la recuperación.

En segundo lugar, entonces, preguntemos ¿qué es lo que constituye el carácter específico de la recuperación en la convalecencia? Con esta pregunta, volvemos al asunto de la repetición: la recuperación, como una recuperación del olvido, es, de nuevo, muy sencillamente, el acto repetitivo de la remembranza. Por supuesto, para la hermenéutica, esta remembranza no debe ser entendida psicológicamente, y no obstante designa algo así como tener presente. Podemos comenzar viendo con mayor precisión lo que esto significa haciendo notar, primero, que hay una repetición exigida por toda memoria. Incluso el acto de memoria que quiere ser mera preservación, es decir, una memoria que quiera retener un objeto perdido de forma constante en el tiempo, requiere renovación y de ese modo, repetición. En la hermenéutica, la renovación es de un orden diferente, pues lo que se opone al olvido no es la memoria como capacidad de retención, como si hubiera un regreso de una memoria perdida. Y sin embargo hay una repetición. Entonces, lo mínimo es que no importa qué tipo de remembranza usa, sino que requiere, en su acto de repetición, un cierto ejercicio, una práctica de la memoria.

Aquí debiéramos recordar que en la tradición clásica antigua los ejercicios de memoria eran impartidos en la escuela y, favoreciendo de una tradición oral, eran asumidos como una ayuda para aprender poesía. Esta unión entre aprendizaje y memoria aparece en Platón en el concepto de *anamnesis*. Para Platón, esta práctica de la memoria a la que se refiere el nombre de *anamnesis* no es un ejercicio que correspondiese a una memoria de constancia, pues lo que tiene que ser recordado no está dado previamente al rapsoda. De ese modo, como un entrenamiento (no en

25. Véase Gadamer, «La dialéctica no escrita de Platón», en *Obras Completas*, vol. 6 (Tübingen: Mohr/Siebeck 1983), 129-153; traducción al inglés de P. Christopher Smith, «Platto unwritten Dialectic» en *Diálogo y Dialéctica* (New Haven: Yale University Press 1980), 124-155.

la recitación poética sino en la filosofía, en la que el objeto es en cierto sentido inmemorial en la memoria),[26] la *anamnesis* tendrá un carácter de una *atención constante*. El ejercicio de la memoria filosófica, en otras palabras, no preserva una verdad específica, sino que, como pareciera indicar el mito de conclusión de la *República*, es el hacerse vigilante con respecto a la capacidad del alma para la apertura. Al beber una cierta medida de agua del río *Ameleta*, el alma gana la medida de su atención cuidadosa con respecto a su vida. Toma la medida de su negación e indiferencia con respecto a sí misma. Y esta indiferencia configurada en relación con el ámbito del *lethe* no puede ser superada dialécticamente, pues el *lethe* es él mismo *indiferente* a la memoria. Y sin embargo, se toma una medida que salva la vida.

Ahora bien, pudiera parecer que la recuperación específica de la convalecencia hermenéutica no es diferente de esta *anamnesis* platónica. La recuperación hermenéutica es asunto de un ejercicio de memoria que puede ser comprendido sólo como atención constante. Esta atención constante realizará la toma de medidas requerida por la convalecencia. Para la hermenéutica en general, la idea de la toma de medidas dentro de la vida que aprovecha la apertura de la vida y que también podría estar en consonancia con una atención constante es precisamente lo que encontramos al preguntar. Por supuesto, Gadamer tiene mucho más que decir sobre el preguntar, que él identifica con la estructura lógica de la apertura. Para Gadamer, la pregunta es el punto de referencia para la determinación del significado en tanto que la comprensión de textos está relacionada con la pregunta que está en juego en ellos. Y no está sólo en esta consideración de la pregunta.

Ya en 1921, Heidegger vio que la potencialidad de la no-recurrencia de la vida que reside en la propia resistencia de la vida hacia sí misma en la vida decadente es «superada» mediante la cuestionabilidad (*Fraglichkeit*). Al preguntar, «la vida fáctica logra su auto-datidad genuinamente desarrollada», y «el preguntar genuino consiste en vivir en la respuesta misma en búsqueda, tal

---

26. El objeto aquí es el *eidos*, y es inmemorial en la memoria precisamente porque el *eidos* nunca se da previamente de tal modo que pueda ser recopilado, y sin embargo, el *eidos* es recopilado. Véase Gadamer, «Dialéctica y Sofística en la carta séptima de Platón» en *Obras Completas*, vol. 6; traducción al inglés de P. Christopher Smith, «Dialectic and Sophism in Plato's Seventh's Letter», en *Diálogo y Dialéctica*, 93-123.

que la respuesta mantiene una relación constante con el preguntar».[27] ¿Pero qué significa para el preguntar el vivir en la respuesta misma en búsqueda? Parecería que el preguntar es más que la actividad de situar en lo abierto. La pregunta opera sobre el plano del discurso comenzando a partir de una determinación dividida (dividida porque es imposible para el discurso comenzar fuera de lo que los griegos denominaron *dhiairesis*) que entonces la pregunta pone en movimiento. Pero esto significa que la palabra interrogante tiene la función de desplazamiento. Esto desplazado y dividido mediante la pregunta, que no es idéntico a la *dhiairesis* misma ni con el auto-movimiento de la verdad, consiguientemente ocasionará una transmutación de la memoria. La recuperación en la convalecencia hermenéutica, entonces, es esa atención constante que se agarra a la vida en transformación.

En tercer lugar, preguntemos ¿qué es lo que logra en realidad la convalecencia? Con esta pregunta regresamos al asunto de la preservación. Recordemos los aspectos principales de la doble preservación que acontece en el relato de Platón.[28] Para las almas que entran en la vida, se realiza una cierta preservación al beber una medida apropiada. Esta preservación no conserva, pero resguarda a las almas de una pérdida completa de su desasosiego a lo largo de la vida mediante el cual no estarían ya atentas a su tener-que-estar en la vida. En este contexto, lo que se logra en la recuperación en la vida es el durar y el preservar —lo que Heidegger llamó *wahren*— de la recuperación misma. De modo preliminar ya hemos inscrito esta operación y este logro en la recuperación hermenéutica: la recuperación hermenéutica es un retiro sobre la *Überlieferung* de tal modo que realiza completamente la *Überlieferung*. Pero entonces, ¿qué significa realizar por completo la transmisión? La respuesta a esta pregunta no es asunto menor, pues creo que pone en juego el lugar de la hermenéutica en la filosofía contemporánea. Ya sabemos que en la transmisión hay un «dar» significado bajo la forma de determinaciones. Estas determinaciones de hecho son aspectos parciales de una totalidad perdida que constituye nuestra historia.

---

27. *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*, 153; en la edición inglesa, 114.

28. El mito de Er explica una doble preservación. Hay una preservación relativa a la indiferencia y la claridad en el viaje de las almas en la vida, y la preservación del relato mismo a través de Er.

Sin ser diferente de la debilidad del *logos* de la que habla Platón, el acontecimiento de la tradición descompone el significado en parcialidad. La tradición, no como una reserva de acontecimientos sino como el acontecimiento de la transmisión, vive de esta condición en la que su mera existencia borra la totalidad y somete cada asunto de preocupación a la parcialidad y a la decisión en curso.[29]

En esta configuración, la hermenéutica se pone, indudablemente, en relación con otras corrientes de la filosofía contemporánea. Derrida, por ejemplo, entiende que la indecidibilidad, ella misma un acto de división, depende de la reactivación del momento de decisión que subyace a nuestra participación en el mundo. Y Deleuze entiende que siendo sin orígenes, la filosofía no puede escaparse de la repetición de simulacros. Si es el caso, entonces, que la transmisión de la tradición no es acumulación sino, a su manera, ese repetitivo seguir los pasos de la división, volvemos a nuestra pregunta y preguntamos ¿qué significa llevar a cabo la tradición? Teniendo presente que llevar a cabo la tradición conlleva la característica hermenéuticamente distintiva de pasar por la propiedad, tenemos aquí una pista decisiva para nuestra respuesta. Dado que el pasar por la propiedad no conserva la propiedad en su lugar, ¿no podemos decir que tal pasar por es en realidad un originar sacado de la propiedad, que es el significado literal de la emancipación? Obviamente, esta emancipación tendrá un carácter distintivo. En otras palabras, no es suficiente con decir que esta emancipación es coextensiva con el momento de la historia. La historia misma y la política nos dicen que demasiado a menudo este movimiento es simplemente un camuflaje de la posesión. La historia está repleta de escenas de cambio en las que la posesión simplemente es transferida de uno a otro, donde una fundamentación es remplazada por otra. Pero la hermenéutica no forma parte del negocio del intercambio o de la conservación de los bienes por sí misma.

Se puede ver algo de esto en la noción de Gadamer de fusión de horizontes, en la que no se puede escapar teniendo un horizonte y sin embargo hay al mismo tiempo una expropiación —en el sentido de privar de una posesión— del propio horizonte. Este movimiento de la historia en el que el pasado se alza sobre sus

---

29. El marco general de este argumento ha sido elaborado por Agamben en *Potencialidades*, 27-38.

cenizas en desposesión es lo que recupera la recuperación hermenéutica y es quizás libertad en su más profundo sentido. La libertad aquí no es ni una idea regulativa ni una auto-legislación relativa a lo que debe ser hecho. Es, más bien, la apertura de la vida en la pérdida de la recuperación. Es la apertura de la vida que tiene lugar en relación con soportar el peso de la vida que quiere ir a la deriva hacia la desmemoria. La convalecencia hermenéutica no puede escapar del sufrimiento mismo de la libertad que quiere alcanzar. En esta peculiar promulgación de la libertad se siente la angustia de la vida en cada paso y gesto de recuperación, haciendo que la recuperación sea una memoria del cuidado.

Este cuidado no hay que entenderlo en demasía desde la perspectiva de la analítica existencial de Heidegger, en la que la estructura del cuidado domina la estructura básica del *Dasein* de ser-en-el-mundo. El cuidado del que aquí se trata quiere evocar el cuidado que Platón adscribe al proyecto de la filosofía a la manera de Sócrates, un cuidado relacionado directamente con la ética y la política de la comunidad. Y todo esto para decir que Platón tenía razón: la convalecencia no es simplemente una recuperación desde el olvido sino una recuperación ligada a una cierta promulgación de la vida, una promulgación que se despliega en una relación de responsabilidad consigo mismo. Y con respecto a la hermenéutica postmoderna de Vattimo, quien ensalza la virtud del nihilismo al final de la filosofía y comparte este pensamiento de convalecencia, ¿no quisiéramos también situarlo aquí?

12

LA LATINIZACIÓN DE LA HERMENÉUTICA DE VATTIMO: ¿POR QUÉ GADAMER RESISTIÓ AL POSTMODERNISMO?

Jean Grondin

Tenemos muchas razones para estar agradecidos a Gianni Vattimo por su contribución continua a la filosofía y a la vida pública. Indudablemente, su impulso filosófico más decisivo vino de la tradición filosófica alemana, y en su mayor parte de la santa trinidad de Nietzsche, Heidegger y Gadamer, que fue su profesor. Sin embargo, él no era alemán, sino un italiano digno y, por alguna razón, más capaz que otros de llevar más allá esta tradición. La tradición filosófica alemana, en buena medida, ha dominado la filosofía desde Leibniz y Kant, pero su dominio decayó considerablemente tras Husserl, Heidegger y Gadamer. Se podría atribuir este declive al impacto catastrófico de la Segunda Guerra Mundial. Como si su tradición filosófica tuviese algo que ver con ella, los filósofos germano-hablantes han rehuido sus tradiciones, dispuestos a apoyar, por ejemplo, a la tradición analítica, que es perfectamente apropiada para la psique americana y su mentalidad técnica pero que de alguna manera suena un poco estrambótica traducida al alemán.

Esto también es verdad en el ámbito de la historia de la filosofía alemana, que los alemanes tradicionalmente dominaron, obviamente de modo suficiente. Si un alumno preguntase a sus profesores norteamericanos a dónde ir si él o ella quisiera proseguir sus estudios de graduado en Alemania sobre Kant o Hegel (el Platón y el Aristóteles de los alemanes), se sentirían en apuros para dar cualquier recomendación. Es más, la gran mayoría de los especialistas en Kant o Hegel, para lo bueno y para lo malo, se basarían en el trabajo de sus contrapartes americanas. Lo mismo podría decirse de personajes como Husserl, Nietzsche,

Heidegger y Gadamer: a menudo han encontrado intérpretes más productivos fuera de Alemania que en su propio país. Un caso paradigmático en este sentido es Jürgen Habermas, la figura intelectual de mayor relieve en Alemania después de Gadamer y Heidegger. A pesar de las influencias decisivas sobre él de Schelling, Heidegger y la escuela de Frankfurt, también se apartó de la supuesta «mala» tradición filosófica de Nietzsche y Heidegger. Gadamer fue la última gran figura intelectual en quedar relativamente intocada por un sentimiento de culpa sobre su propia tradición filosófica, pero podría argüirse que se dio este caso porque él recibió la mayoría de su educación filosófica antes de la calamidad del nacional socialismo. Así pues, el caso es que esta tradición filosófica fue continuada por extranjeros y, en su mayor parte, por los franceses, como se confirma por los trabajos de los pensadores de renombre mundial como Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Foucault, Derrida, Ricoeur y otros muchos.

Pero estos autores eran más bien ajenos a la tradición hermenéutica de Schleiermacher, Dilthey y Gadamer. Es en esta tradición en la que se sitúa Gianni Vattimo: tuvo la gran fortuna de trabajar sobre Schleiermacher bajo la supervisión de Gadamer en los gloriosos sesenta, mientras preparaba al mismo tiempo la primera traducción de *Verdad y método* de Gadamer (que apareció en 1970), contribuyendo de ese modo a la fama internacional de ese trabajo. En ningún otro país es Gadamer tan celebrado como un gran filósofo como lo es hoy en Italia. Por esto también debemos gratitud a Gianni Vattimo.

Todavía más importante es un modo de pensamiento que Vattimo transformó y urbanizó, yo diría «latinizó» desde que lo tradujo a un lenguaje mediterráneo y nuevo. Él fue el primero en defender la idea de que la hermenéutica era la *koiné* de nuestra época, y acuñó expresiones tan famosas como «pensamiento débil» y «nihilismo optimista».[1] Un filósofo alemán que hubiese hablado de un nihilismo optimista (un oxímoron para cualquier otro estándar que el asentado por Gianni Vattimo) o que hubiese intentado extraer consecuencias democráticas a partir de Nietzsche y Heidegger, hubiese sido quemado en la hoguera. En sus textos más recientes,

---

1. G. Vattimo, «Nihilismo Optimista», *Common Knowledge* 1, n.° 3 (1992): 37-44, y su entrevista con Santiago Zabala «Pensamiento débil y la reducción de la violencia», *Common Knowledge* 8, n.° 3 (2002): 452-463.

Vattimo, en efecto, sacaba a la luz paralelismos insospechados entre la crítica de Popper al platonismo y la destrucción de la metafísica de Heidegger, reivindicando que el concepto de Popper de una «sociedad abierta» tiene afinidades con el concepto heideggeriano de *Ereignis*. El político que Gianni Vattimo ha llegado a ser desde entonces, ha loado así a Heidegger como un «¡filósofo de la democracia!».[2] Esta vez, quizás habría sido Popper quien le hubiese quemado en la hoguera, si no Heidegger...

No fue ni mucho menos la única contribución de capital importancia de Vattimo a la reelaboración del mapa de la filosofía contemporánea, del cual él es ahora una de sus figuras más prominentes. Desde su muy personal *Credo di credere*,[3] también ha establecido un nexo convincente (y para algunos muy sorprendente) entre la corriente de la «hermenéutica nihilista» y la tradición cristiana, o para ser más concreto (si es que se necesita serlo), con la tradición cristiana de la caridad, la humildad y la *kenosis*. En esto también podría basarse en sus raíces latinas. Guiado a este respecto por el trabajo pionero de René Girard, cree que el perspectivismo hermenéutico —y el fuerte reconocimiento de la finitud humana que supone— podría ser reconciliado con el imperativo cristiano de poner la otra mejilla, con el perdón y la generosidad. Ambas tradiciones, la tradición hermenéutica y la tradición cristiana que él anuncia, renuncian a reivindicaciones de validez fuerte en el nombre de la fuerza de la debilidad, por así decirlo. El impacto más importante de esta idea no fue sólo que derramó nueva luz sobre la tradición cristiana misma, la cual, para que no se olvide, ha sido el objetivo más importante de ataque y desdén

---

2. G. Vattimo, «Heidegger filosofo della democrazia», *Filosofia e politica* 55, n.° 135 (2003): 55-61.

3. *Credere di credere* (Milán: Garzanti 1996). El título original significa algo así como «creo que creo», pero fue traducido al inglés simplemente como «Creencia», traducido por L. D'Isanto y D. Webb (Cambridge: Polity Press 1998). Siguiendo a Karl Barth, Rudolf Bultmann nos recuerda los orígenes luteranos de esta idea en el famoso ensayo «Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung» (La teología liberal y el movimiento teológico más reciente), que abre su colección de ensayos *Glauben und Verstehen* (Fe y Comprensión), vol. 1, 1933 (9.ª ed., Tübingen: Mohr/Siebeck 1993), 24. Mi traducción del alemán: «el hombre nuevo es siempre el que está más allá, cuya identidad con el hombre de este mundo sólo puede ser creída. Ésta es la razón por la que Barth puede renovar todavía la paradójica expresión de Lutero según la cual sólo *creemos* que creemos».

tras los pasos de Marx, Nietzsche, Freud y Heidegger. Más importante todavía, pone de relieve que el nihilismo hermenéutico (a pesar de su nombre) no carecía de recursos éticos ni políticos. De ahí su noción de un nihilismo optimista: en lugar de combatir guerras religiosas en nombre de la misma reivindicación («tengo razón, tú no la tienes, así que debes perecer»), arguye que quizá es más sabio, especialmente en la era de la aniquilación nuclear asegurada, aprender a llevarse bien en el nombre de la idea de una coexistencia pacífica, que es tolerante con cualquier cosa excepto con la violencia. De ese modo, la hermenéutica y el nihilismo se convierten en opciones éticas en lugar de en enemigos morales. ¡Todo un logro y todo un cambio!

Para muchos, estas ideas éticas son hoy lugar común, como podríamos decir con Richard Rorty,[4] pero nadie podría pensar en destilarlas de la tradición hermenéutica de Nietzsche y Heidegger y de la cosmovisión cristiana (que más bien estaría dispuesta a ser asociada con una forma de autoritarismo). Pero es una hazaña que Gianni Vattimo logró.

El único tema que me gustaría discutir aquí es si la hermenéutica, y con ella la filosofía misma, debe verse como una forma de nihilismo o no. Si «nihilismo» significa sólo una tolerancia con la visión de los otros hasta el punto de que limita de forma no violenta la libertad de los otros, se puede estar de acuerdo con Gianni Vattimo. Pero si bajo «nihilismo» se entiende el concepto de que no hay verdades en el sentido de *adaequatio*, se puede desafiar esta perspectiva.

La pregunta debe ser planteada no sólo a causa de la aparente autocontradicción de una negación de la verdad que en sí misma reclama ser verdadera (algo que se ha hecho de forma reiterada). La planteo también porque Gianni Vattimo ve esta renuncia al concepto de *adaequatio* como la única consecuencia plausible de la tesis de Gadamer según la cual «el ser que puede ser comprendido es lenguaje», que para él es otro modo de decir que la comprensión humana no puede relacionarse con las cosas mismas sino sólo con el modo en que hablamos de ellas. Y el modo en que hablamos sobre ellas siempre está enmarcado por

4. R. Rorty, prólogo a Gianni Vattimo, *Nihilismo y Emancipación: ética, política y derecho*, editado por Santiago Zabala, traducido por William McCuaig (Nueva York: Columbia University Press 2004).

una perspectiva histórica. Vattimo encuentra defectos a Gadamer por no haber reconocido por completo las consecuencias de su propio pensamiento, en especial las consecuencias nihilistas de su ontología hermenéutica.

Sin embargo, se debe preguntar: ¿por qué Gadamer no proclamó una hermenéutica nihilista? En otras palabras, ¿por qué Gadamer se resistió al postmodernismo de algunos de sus seguidores? Por cierto, hay muchos pronunciamientos cercanos al relativismo en su obra. Por ejemplo: no hay comprensión sin prejuicios; la historia no nos pertenece, nosotros le pertenecemos a ella; la conciencia es llevada por una *Wirkungsgeschichte*; la comprensión es de naturaleza lingüística, y así, *Verdad y método* puede leerse como un manifiesto del nihilismo. Pero el hecho es que Gadamer rehuyó las consecuencias nihilistas de los postmodernistas.[5] Hay que preguntar por qué y si estaba en lo cierto o no al hacer eso.

Para responder a esta pregunta, es importante tener en cuenta que un autor como Nietzsche desempeñó un papel muy diferente para Gadamer del que desempeñó para Vattimo. No hay un sólo capítulo, en realidad ningún lugar real para Nietzsche en la mirada de *Verdad y método*. En cierta medida es comprensible para una hermenéutica que se sitúa en la tradición de Schleiermacher, Dilthey e incluso Heidegger, para quien la primera tarea de la hermenéutica es desvelar la verdad, mientras que la intención de Nietzsche es debilitarla argumentalmente («la verdad como una ilusión»). En su libro, Gadamer saltó desde Schleiermacher y Dilthey a Husserl y Heidegger, como si Nietzsche no existiera. Ésta fue una omisión comprensible en tanto que el propósito de la hermenéutica de Gadamer era justificar (*rechtfertigen, auf ihre Legitimation hin befragen,* etc.) una verdad reivindicada en el reino de las humanidades y en la experiencia del arte y del lenguaje.

5. En la primera parte de *Verdad y método* Gadamer se resiste al «relativismo hermenéutico» de Paul Valéry, según el cual el significado de sus versos es el que tienen para el lector («mes vers ont le sens qu'ont leur prête»). Gadamer desecha esto deliberadamente como un «nihilismo insostenible» (Das scheint mir ein unhaltbarer hermeneutischer Nihilismus) (*Obras Completas,* vol. 1, Tübingen, Mohr/Siebeck 1986, 100). Sobre la distancia de Gadamer con respecto a Nietzsche véase mi artículo «Hans-Georg Gadamer y el mundo francófono» en mi recopilación *De Heidegger a Gadamer* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgeselschaft 2003), 136-143.

Pero esta exclusión pareció poco defendible para intérpretes astutos como Gianni Vattimo, para quien Nietzsche marcó el punto de inflexión decisivo para la hermenéutica. Para él, la universalidad de la hermenéutica podría ser entendida sólo a la luz de Nietzsche, que declaró que no hay hechos, sólo interpretaciones (*Voluntad de poder*, 481), o de Heidegger, que aseveraba que nuestra comprensión estaba enmarcada por anticipaciones y la historia del Ser. A este respecto, se puede argumentar que Vattimo siempre fue más heideggeriano que el propio Gadamer. El genio de Vattimo, que fue seguido por muchos otros, fue asociar esta perspectiva nietzscheano-heideggeriana con la crítica aparente de Gadamer de la objetividad científica, su énfasis sobre los prejuicios de la interpretación y su insistencia sobre la naturaleza lingüística de la comprensión. Haciendo hincapié sobre estos elementos, la hermenéutica, creían, echaba por la borda la idea de una verdad objetiva. No hay tal cosa dada la naturaleza interpretativa y lingüística de nuestra experiencia. Esta conclusión condujo a Gianni Vattimo a consecuencias «nihilistas» y a Richard Rorty a una forma renovada de pragmatismo: algunas interpretaciones son más útiles o responsables que otras, pero ninguna, por sí misma, puede reclamar estar «más cerca» de la verdad. En nombre de la tolerancia y la comprensión mutua, hay que aceptar la pluralidad de las interpretaciones. El concepto de que sólo hay una válida es nocivo.

Al menos hay dos modos de explicar por qué Gadamer resistió a la hermenéutica nihilista. Digo deliberadamente «resistió» y no «rechazó». Un pensador reconciliador de corazón, Gadamer nunca rechazó de plano en realidad ninguna teoría. En alguna ocasión incluso dio la bienvenida al relativismo hermenéutico como un buen antídoto contra las concepciones demasiado positivistas de la comprensión. Sin embargo, a ojos de relativistas radicales, hizo hincapié en que eso era una «*Sache*», una verdad, que se intenta comprender. El primer modo es explicar por qué se alejó tanto de Nietzsche, y el segundo estriba en la manera en la que su tesis más famosa, según la cual «el ser que puede ser comprendido es lenguaje», debe leerse, un tema sobre el que Gianni Vattimo ha escrito exhaustivamente.

La distancia de Nietzsche y el significado de la interpretación para Gadamer: sólo hay hechos a través de las interpretaciones

«No hay hechos, sólo interpretaciones» es una tesis con la que Gadamer podría haber simpatizado en cierto grado, pero con un énfasis específico que a menudo es pasado por alto. Los postmodernos tienden con frecuencia a usar esta frase de Nietzsche para frustrar o «debilitar» la reivindicación de verdad de la interpretación: cada interpretación sólo es un modo de ver el mundo; hay y debe haber otras. Aunque reconoce las virtudes del pluralismo, quizás no fuese éste el punto sobre el que insistiría Gadamer. Creo que más bien reformularía el famoso *dictum* de Nietzsche diciendo: «hay sólo hechos *mediante* la(s) interpretación(es)». Esto significa para él que no hay hechos sin un cierto lenguaje que los exprese. Pero es categórico en que es la *Sache*, la cosa misma (o los «hechos»), lo que viene a la luz a través de este despliegue lingüístico. Su modelo de interpretación está tomado de las artes escénicas y el papel que la interpretación desempeña en ellas. En la danza, el teatro, una opera y todas las artes escénicas (que en francés llamamos *les arts d'interprétation*), interpretar no es otorgarle un significado a algo desde una perspectiva externa; es interpretar la obra misma, pues la obra misma requiere tal interpretación: la música que no es interpretada no es música. La cuestión importante aquí es que la interpretación no es la actividad donadora de significado que se aplica a la realidad que de otro modo carecería de significado; más bien es la representación de un significado que anhela ser expresado. La versión puede ser más o menos adecuada, pero obviamente está delimitada por lo que tiene que ser transmitido.

La convicción de Gadamer es, claramente, que no hay arte sin interpretación, pero esta interpretación es menos el significado que es otorgado a una obra por el observador que ve las cosas de modo diferente que cualquier otro a su lado, que una interpretación que trae a primer plano productivamente el significado de lo que es presentado e incluso pone en primer plano, insistiría Gadamer, la mera esencia. Éste es el caso, por ejemplo, de la pintura de un rey o de un acontecimiento (digamos, una crucifixión). Siempre es una interpretación del artista, se podría decir. Pero para Gadamer, el artista y su intención no son real-

mente importantes en este proceso: la obra de arte tiene éxito y es «verdadera» sólo si pone de relieve la esencia o realidad verdadera de lo que se presenta. Claro que esto es imposible sin el virtuosismo del pintor, escultor, escritor o músico, pero es un asunto secundario para el «acontecimiento verdadero» que Gadamer anuncia en la experiencia del arte. En su famosa pintura *El dos de mayo*, en la que Goya pinta a campesinos indefensos levantando sus brazos mientras son fusilados por soldados franceses, lo que se pone de relieve es la esencia de la ocupación de España por el ejército de Napoleón, y de cualquier ocupación humana en realidad. No es una interpretación en un sentido subjetivista. La interpretación pone de manifiesto la realidad que era y una verdad que nos enseña algo.

Y lo que Gadamer encuentra aquí es que esta verdad trasciende de algún modo su contexto histórico. En sus últimas obras, habló intencionadamente aquí de la «transcendencia del arte».[6] Con seguridad, un artista está enraizado en un contexto y una tradición, sin los cuales su creación sería imposible, pero sólo es un gran artista en la medida en que su obra se alce sobre su historicidad y ocasione una verdad de valor duradero. ¿Qué es esta verdad?, pregunta Gadamer. A los postmodernos, que insisten en la relatividad de las interpretaciones, Gadamer les responde: ¿qué hay de la verdad superior de una obra de arte que trasciende su tiempo?, ¿qué hay de la estruendosa elocuencia de un poema o del rigor vinculante de un pensamiento filosófico? Ésta, sostiene Gadamer, es una verdad que no puede ser establecida por método, tampoco es una verdad que pueda ser relativizada subrayando su naturaleza contextual.

En otras palabras, insistir sobre la naturaleza «meramente subjetiva» de la interpretación o su «relatividad» es, para Gadamer, perder aquello sobre lo que gira la interpretación. Siempre es subsidiaria de la obra y de la *Sache* que interprete, incluso si sólo sale a la luz *mediante la interpretación*. A Gadamer le gustaba decir que la mejor interpretación es la que no es percibida como tal, la que desaparece en la obra misma, de modo que es la *Sache* y la cuestión verdadera la que se pone de manifiesto. Esto

6. La frase pone título a toda una sección («Zur Transzendenz der Kunst») de su último libro, *Hermeneutische Entwürfe* [Esbozos hermenéuticos] (Tübingen: Mohr/Siebeck 2000), 145-191.

también es verdadero para una buena traducción: cuanto mejor sea la traducción (que es obviamente una traducción), menos se tendrá la sensación de estar leyendo un texto traducido.

Así, para Gadamer, la aseveración de Nietzsche según la cual (con una leve modificación) «no hay verdades, sólo interpretaciones» es ella misma algo unilateral. Sólo hay verdad a través de la interpretación, es cierto, pero no hay interpretaciones sin verdad que poner de manifiesto. Una interpretación que no está orientada hacia la verdad no es sino un ejercicio vano y no puede ser distinguida de otra interpretación.

Según Gadamer, la destrucción nietzscheana y postmoderna de la verdad descansa secretamente sobre el *nominalismo* de la modernidad, según el cual no hay significado en el «mundo mismo», que no es otra cosa que materia sin sentido. En esta perspectiva, el sentido sale a la luz sólo a través del acto del sujeto que comprende, que «inyecta» el significado en el mundo «ahí fuera». La sutileza de la distinción de Gadamer de «verdad *y* método», a menudo pasada por alto, estriba en la sugerencia de que el relativismo más o menos pronunciado del postmodernismo es la forma contemporánea del nominalismo, que se corresponde con la visión científica imperante del mundo: el ser, *per se*, no tiene nada que decir, el significado ocurre sólo mediante nuestras interpretaciones y lenguaje. En este argumento, concluye el postmoderno, no tiene sentido determinar si una interpretación está más cerca de la verdad o del ser, dado que no hay acceso a la realidad sin lenguaje. En esta perspectiva (¡!) nunca se puede superar el reino de las interpretaciones históricas y lingüísticas, y desde esta perspectiva surgen las consecuencias «nihilistas» de la insistencia de la modernidad sobre la subjetividad (o lenguaje humano) como el único origen del significado: lo que es de valor es lo puesto por la subjetividad, pero no hay otro valor sobre ni más allá de la subjetividad misma.

De ese modo, para Gadamer, el postmodernismo nietzscheano no sería la consecuencia de la hermenéutica sino sólo de una comprensión del Ser según la cual todo depende de la mirada de la subjetividad (o de la perspectiva sobre las cosas). Según Heidegger, éste fue el resultado de la comprensión metafísica del Ser como *eidos* o *idea*, que de forma tácita lo sometió a una perspectiva humana (Gadamer no está de acuerdo en esto con la lectura que Heidegger hace de Platón, pero está de acuerdo en

su mayor parte con su interpretación de la modernidad). Para Heidegger y Gadamer, Nietzsche fue el último metafísico, pues mantuvo esta igualdad entre el Ser y lo que una perspectiva particular hace de él. Sólo fue más consecuente que los metafísicos anteriores al proclamar un perspectivismo universal e igualarlo con un nihilismo cultural.

En otras palabras, para Gadamer, el relativismo hermenéutico es un cartesianismo encubierto (a pesar de lo que reclama, ¡por supuesto!): sólo porque no hay una verdad cartesiana disponible, es decir, una verdad que descanse sobre un *fundamentum inconcussum*, se puede reivindicar que todo es relativo. Comparada con una «verdad fuerte» como esta, nuestros modestos intentos de comprender pueden parecer sólo como meras perspectivas carentes de legitimidad más allá de sí mismas. Para Gadamer, es el trágico *non sequitur* de Nietzsche el derivar de esto un nihilismo, es decir, la idea de que no hay verdad en el sentido de la *adaequatio*. Esta idea se sostiene, afirma Gadamer, sólo si se presupone la noción de verdad metódico-cartesiana.

De ahí la distancia de Gadamer con respecto al nihilismo profesado por Nietzsche, según el cual no hay ya ni verdades ni valores vinculantes. Esto también se sostiene, arguye, sólo si se espera una verdad o un valor absolutos en el sentido cuasi-matemático de Descartes. Sólo los dioses tienen tales certezas, nos recuerda, después de Platón. Pero esto no significa que estemos privados de toda fundamentación y toda verdad. A sus ojos, es arrogancia intelectual e iguala la ausencia de una verdad que satisfaría la sed cartesiana de fundamentaciones últimas con la ausencia de verdad y de una experiencia del Ser.[7] Verdaderamente, el Ser

---

7. Véase la carta de Gadamer de 1982 a Richard J. Berstein, publicada en R.J. Bernstein, *Más allá de objetivismo y relativismo: ciencia, hermenéutica y praxis* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1988), 263: «¿No sucumbimos todos a una arrogancia intelectual horripilante cuando igualamos las anticipaciones nietzscheanas y la confusión ideológica del presente con la vida que es realmente vivida y con sus solidaridades? A este respecto, mi distancia con Heidegger es fundamental» (Verfallen wir nicht alle einem schrecklichen intellektuellen Hochmut, wenn wir die Antizipationen Nietzsches und die ideologische Verwirrung der Gegenwart mit dem wircklich gelebten Leben und seinen Solidaritäten gleichsetzen? Hier ist in der Tat meine Abweichung von Heidegger fundamental). Véase el ensayo de Gadamer de 1983 con el elocuente título: «Nietzsche – las Antípodas: el drama de Zaratustra». En *Obras Completas*, vol. 4, 448-462.

puede ser comprendido sólo a través del lenguaje, pero entonces es un Ser que es comprendido, no una perspectiva. Ahora podemos volver sobre el significado de la bien conocida tesis de Gadamer, que en algunos sentidos es el epítome de su filosofía.

El ser que puede ser comprendido es lenguaje: el énfasis de Gadamer sobre el ser

Gianni Vattimo se aprovecha brillantemente de esta afirmación para defender su apropiación nihilista o historicista de Gadamer.[8] Para él, la tesis de Gadamer sería tanto como decir que cada comprensión, cada acceso al Ser, depende de nuestro lenguaje, del mismo modo que depende de su tiempo y de su historia. De ese modo, Gadamer es visto como el abogado de un historicismo radical. Por cierto que antes había sido criticado por esa razón con frecuencia. Betti y Habermas, por nombrar sólo a dos de sus críticos más importantes, ya habían expresado sus temores sobre lo que ellos percibían como el relativismo de Gadamer. Por su parte, Gianni Vattimo reprocha a Gadamer no ser suficientemente historicista, es decir, no reconocer las consecuencias nihilistas de su pensamiento, expresadas en la frase: «El ser que puede ser comprendido es lenguaje». Pero hay que preguntar: ¿el significado de esta tesis es realmente nihilista?

En la impresionante interpretación que dio del pensamiento de Gadamer en una conferencia honrando su centésimo cumpleaños, en febrero de 2000, Gianni Vattimo interpretó la tesis de Gadamer como una forma de relativismo lingüístico, y fue seguido en esta consideración por Richard Rorty, que habló en la misma ocasión.[9] Lo hizo con argumentos convincentes, que se correspondían con el

8. Véase G. Vattimo «Histoire d'une virgule: Gadamer et le sens de l'être», *Revue internationale de philosophie* 54 (2000): 499-513.

9. Véase G. Vattimo, «Gadamer y el problema de la ontología», en *El siglo de Gadamer: ensayos en honor de Hans-Georg Gadamer*, editado por J. Malpas, U. Arnswald y J. Kretscher (Londres: The MIT Press 2002), 301-306, y R. Rorty, «El ser que puede ser comprendido es lenguaje», en *Las repercusiones de Gadamer: reconsiderando la hermenéutica filosófica*, editado por Bruce Krajewski (University of California Press 2004), 21-29. Todos estos artículos pueden encontrarse en *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache: Hommage an Hans-Georg Gadamer* (Frankfurt: Suhrkamp 2001).

ambiente del momento, como subrayaba el sorprendente acuerdo con el pragmatismo de Rorty. Decir que no hay acceso al ser excepto mediante el lenguaje *puede* leerse en realidad como un relativismo lingüístico, tesis que Gadamer parece defender cuando expone que el lenguaje determina no sólo el proceso (*Vollzug*), sino también el objeto (*Gegenstand*) de la comprensión.

Pero no es la única manera de poder comprender el famoso *dictum* de Gadamer. En su lectura, Vattimo pone el énfasis sobre el lenguaje, que termina absorbiendo al Ser en lo que puede llamarse una ontología lingüística. Su principio más importante es que no se puede hablar sobre el Ser mismo sino sólo sobre un «Ser comprendido» que es, por así decir, creado, si no «inventado» por el lenguaje.

¿Pero qué pasa si en la afirmación de Gadamer se pone el énfasis en el Ser mismo? O por decirlo de otro modo: ¿qué pasa si fuese el Ser mismo el que desentrañase su comprensibilidad en o a través del lenguaje? Huelga decirlo, esto suena más bien raro para nuestros oídos nominalistas. Sin embargo, es un pensamiento que Gadamer defendió en las últimas páginas de *Verdad y método* si se lee con atención. Es una sección difícil, por supuesto. Trata de la doctrina medieval de los transcendentales, pero da una mayor profundidad a la tesis de que «el Ser que puede ser comprendido es lenguaje».

La cuestión es que el lenguaje para Gadamer no es sólo el lenguaje de nuestra comprensión, o «nuestro» lenguaje, sino también el lenguaje de las cosas. Gadamer arguye no sólo a favor de una fusión de horizontes entre la comprensión y el lenguaje, sino también a favor de una fusión, quizás más discreta pero no menos importante, entre el lenguaje y el Ser mismo. Hay una cosa como, por extraño que pueda parecer, un lenguaje del Ser, o un «lenguaje de las cosas», que a menudo él llama el «Sprache der Dinge».[10] Esto podría parecer que es una simple metáfora o *façon de parler*.

Sí y no. Sí, porque somos quienes hablamos así y de tal modo. Pero hablamos de tal modo porque hay un vínculo entre el Ser y

---

10. Véase por ejemplo su obra de 1960, contemporánea de *Verdad y método*, «La naturaleza de las cosas y el Lenguaje de las cosas» en *Hermenéutica Filosófica* traducida por David E. Linge (Berkeley: University of California Press 1976), 69-81 («Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge», *Obras Completas*, vol. 2, 66-75).

el lenguaje. Y para comprender esta enigmática atadura Gadamer alude, de forma suficientemente sorpresiva, a la doctrina medieval de los transcendentales en la sección final de *Verdad y método*, donde se encuentra la discusión del tan citado *dictum*, «*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*». Y Gadamer lo hace así porque esta doctrina tuvo éxito al proporcionar una comprensión de un lazo entre el Ser y el lenguaje sin ser éste un lazo de oposición (de este lado el Ser, del otro el lenguaje), sino de parentesco o de filiación directa.

Lo que fascina a Gadamer es el hecho de que la luz (*lumen*) en la que el lenguaje se sitúa, en la que se extiende, es algo así como la luz del ser mismo. Se puede ver lo que quiere decir cuando habla de la «esencia» de algo. (A propósito, Gadamer apela muy a menudo en esta obra a este concepto de esencia, y nunca para destruirlo, muy al contrario.) Una obra de arte, por ejemplo, expone la esencia de alguien o de algo, dice él siempre, que persiste. Si digo, adoptando los ejemplos más clásicos, que la esencia del hombre radica en el hecho de que es un «animal racional», es suficientemente obvio a primera vista que estamos tratando con una perspectiva de comprensión, de lenguaje o de nuestra mente. Ahora bien, lo que se considera en el concepto de esencia siempre es algo más que eso. Es el Ser mismo. En el caso que acabamos de mencionar, es la realidad humana tal como nos topamos con ella la que deseo comprender en su esencia. También es esta realidad humana la que me permite decir, por ejemplo, que la idea de un «animal racional» quizás no es la mejor, la más feliz o la más adecuada a la esencia humana. Hay otros componentes que hacen esta esencia: los humanos también son seres que puede reír, enloquecer, escribir artículos, etc. Pero se debe preguntar, ¿qué nos permite decir que la esencia de una cosa es ésta o aquélla? Gadamer responde: las cosas mismas y su lenguaje.

Permítanme invocar un último ejemplo de este lenguaje de las cosas, un ejemplo basado sobre ideas más recientes. Es bien sabido que la investigación genética ha hecho un mapa de lo que se denomina el «genoma humano», el código genético de la humanidad. Es obvio que estamos tratando aquí con una explicación científica, que es por tanto una visión falseable de la inteligencia humana sobre nuestros genes. Sin embargo, no estamos tratando sólo con una invención de nuestra inteligencia o nuestro lenguaje. Es el código de los genes mismo, de las cosas mis-

mas, que el científico aspira a poner en orden, no el código de nuestro lenguaje. No estoy interesado aquí en la teoría genética por su propio bien. Mi única cuestión es que la ciencia aspira, como lo hace todo entendimiento humano, a descubrir un lenguaje que es ya el lenguaje de las cosas mismas, el que nos capacita para revisar nuestros constructos y formulaciones lingüísticas de este lenguaje. Por tanto, hay un lenguaje de las cosas mismas, del Ser, que esperamos sacar a la luz cuando intentamos comprender y abrir nuestros oídos.

Esto nos devuelve el eco de lo que decíamos antes sobre la interpretación en el mundo del arte. Una interpretación de una pieza teatral, una ópera, una pieza musical o una danza no es simplemente una promulgación subjetiva sin soporte en el Ser: es una promulgación pedida por la obra de arte misma. La presentación (*Darstellung*) no es ajena a la obra, o al Ser, sino su despliegue verdadero.

En el mismo espíritu, Gadamer, en su famosa discusión del círculo hermenéutico en la segunda sección de *Verdad y método*, insiste mucho menos sobre la determinación insuperable de nuestro entendimiento por los prejuicios que sobre el constante proceso de revisión de nuestros prejuicios cuando se confrontan con la cosa misma (*Sache*) y con lo que tiene que decir.[11]

De muchas más maneras Gadamer sigue insistiendo que nuestros prejuicios tienen que ser corroborados, confirmados y verificados por las cosas mismas. Estos pasajes nunca fueron del gusto de los lectores postmodernos de Gadamer, que pensaban que su mentor les contradecía: ¿cómo se puede hablar sobre la tierra de las cosas mismas en una filosofía panhermenéutica que,

11. Véase el pasaje decisivo en *Verdad y método*, *WM*, *GW* 1, 272: «Una persona que está tratando de comprender se expone a la distracción por prejuicios que no han nacido de las cosas mismas. Elaborar proyecciones apropiadas, de naturaleza anticipatoria, que hayan de ser confirmadas por «las cosas mismas», ésa es la tarea constante de la comprensión». Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método* (1960), trad. Joel Weinsheimer y Donald G. Marshall (Londres: Continuum 2004), 270. Para mi es obvio no sólo que Gadamer sostiene aquí la noción de verdad como *adaequatio* sino que su idea de una fusión de horizontes puede ser leída como una forma de *adaequatio rei et intellectus*, como he sugerido en mis ensayos «La fusion des horizons: La version gadamerienne de l'adeaquatio rei et intellectus?» *Archives de Philosophie* 68 (2005): 401-418, y «La thèse herméneutique sur l'être», *Revue de métaphysique et de morale* III (2006).

por otro lado, parece defender un perspectivismo universal según el cual carece de sentido hablar de las cosas mismas?

Por eso se sintieron obligados a radicalizar la hermenéutica de Gadamer, deshacerse de sus elementos platónicos o esencialistas, y así reclamar ser más coherentes que Gadamer en la defensa de una ontología nihilista. Sin embargo, Gadamer se resistió a esta consecuencia porque las cosas mismas se resisten a esta apropiación. No es verdad que el Ser y su lenguaje puedan ser reducidos a nuestro lenguaje. Si éste fuera el caso, no podríamos explicar por qué se es capaz de rectificar una visión del Ser excesivamente unilateral. Es el Ser mismo el que es comprendido en el lenguaje.

No espero que Gianni Vattimo esté de acuerdo conmigo. Pero si no lo está sólo se debe a que no cree que mi interpretación se corresponda con lo que Gadamer *tiene que decir*. De ese modo, para él, hay un lenguaje de Gadamer que no es reductible a ninguna interpretación, o que yo malinterpreto, y al cual su lectura se corresponde mejor. Lo mismo sostiene para nuestra interpretación del mundo: con seguridad afirmaría que su lectura de la realidad (del lenguaje, del Ser, etc.) es más adecuada que la mía. Con esto él sólo viene a confirmar que hay un lenguaje de las cosas que nuestras interpretaciones pueden tocar, o dejar pasar, en diferentes grados.

El Gadamer que insistió sobre el lenguaje del Ser no fue muy bien recibido por sus herederos postmodernos. Sin embargo, es también parte de su legado. A buen seguro, Gianni Vattimo subrayó los elementos perspectivistas y nihilistas de la hermenéutica de Gadamer. Pero tuvo razón al reconocer que había una *ontología* hermenéutica detrás de la cual estaba Gadamer. Por esto también hay que estar agradecido, más allá de las diferencias, por su latinización de la hermenéutica.

13

MIRANDO ATRÁS A LA HERMENÉUTICA DE GADAMER

Rüdiger Bubner

Jürgen Habermas caracterizó en alguna ocasión la obra de Hans-Georg Gadamer con amable ironía como la «urbanización del provincialismo heideggeriano». Como estudiante desarrollé un vivo interés por este tipo de controversia. La denominada escuela de Frankfurt se replegó desde un neo-marxismo hacia una teoría kantizante de los actos de habla. Por otro lado, los esfuerzos heideggerianos a favor de la ontología confluyeron en el universo de la interpretación hermenéutica. He escuchado un montón de cuentos desde la Escuela de Heidegger y me encontré y admiré mucho al maestro mismo en sus esporádicas visitas a los seminarios que impartió a sus discípulos en Heidelberg. Habermas participó en mi examen de doctorado en 1964. Todo eso hace ya tiempo que se convirtió en historia, y por esa razón necesito rememorarlo un poco para ayudar a allanar el camino de los recién llegados y los curiosos.

La apariencia gloriosa de Hegel y la recién fundada Universidad de Berlín fue el apogeo del idealismo alemán, que tuvo sus orígenes en el cambio crítico kantiano hacia la filosofía trascendental. Las críticas desdeñosas a este idealismo fueron legión, sin embargo, en el siglo XIX: Feuerbach y Marx, Kierkegaard y Nietzsche, y todos los científicos filósofos como Helmholtz, du Bois-Reymond y Haeckel. Además de esto, la siguiente generación de académicos comenzó a hacerse fuerte. Después de la mitad del siglo siguieron la reivindicación de Otto Liebmann de que era necesario regresar más allá de la especulación idealista de Kant. Según Liebmann, Kant había adoptado una posición clara con respecto al rápido progreso de las ciencias naturales.

Esta posición había mostrado ser sólo un camino abierto para la filosofía frente a los recientes éxitos registrados por las ciencias naturales día tras día. La filosofía debía reconocer el «hecho del logro científico», y podía esperar a lo mejor, proporcionarle retroactivamente una metodología o una «lógica del descubrimiento científico», como Popper lo llamó más tarde.

Después observamos una serie de temas en competición con las ciencias naturales que, según Wilhelm Dilthey, han constituido, ya en los primeros tiempos de la modernidad —hay que admitir que sin reconocimiento—, un sistema: a saber, toda la discusión teórica del *mundo humano*, que incluye la ley natural, las estructuras sociales basadas sobre la fe y el canon humanista y literario desde los textos clásicos hasta la retórica y la poética, pero también la necesidad, evidente desde el siglo XVIII, de una historia universal sin planificación ni intervención divinas.

Catalogada como ciencias *humanas* o *culturales*, esta herencia del primer período moderno ocupó su lugar al lado de las ciencias naturales. Sin embargo, a continuación, tuvo lugar una competición metodológica. Las ciencias humanas respondiendo a la presión del ejemplo epistemológico de las ciencias naturales, reclamaron su propia base científica. En el maduro neokantismo de Windelband y Rickert, así como en Dilthey, su tarea es describir y comprender detalles significativos, en contraste con las ciencias naturales, que explican hechos en términos de leyes generales. Si se quiere reducir esto a una fórmula: lo idiográfico ocupó su lugar como un igual al lado de lo nomotético.

En el reino de la historia no es posible subsumir un caso particular bajo una regla general. Por el contrario, el caso individual presenta la realización de tal generalidad. Nos encontramos con la época excepcional, la obra de arte única, el gran hombre de Estado o al conquistador, la élite intelectual de una sociedad, el carácter de una nación, la escisión de una secta, los disidentes..., nada de esto es descrito adecuadamente si se estiliza en un ejemplo de alguna regla dentro de una teoría unificada del conocimiento. Más bien, los acontecimientos individuales que atraen nuestra atención están inequívocamente arraigados en sus contextos particulares. Una época manifiesta una ruptura característica en comparación con otra, el gran individuo crece bajo un conjunto único de circunstancias, la obra maestra artística es el producto de un genio extraordinario y se abastece a sí misma y a todos los que la siguen con sus propios estándares.

Los individuos y los acontecimientos que reclaman un *interés general* de este tipo pueden ser descritos sólo por aproximación, tienen que entrar a formar parte de un contexto narrativo, requieren una comprensión empática. Ahora bien, un arte de la comprensión ha existido durante siglos bajo el nombre de «hermenéutica». Dilthey responde al problema de la metodología abierta de las ciencias humanas y culturales refiriéndolas al proceso auténtico de la hermenéutica.

La hermenéutica tradicional proporcionaba una batería artificial de técnicas que eran capaces de ir más allá del sentido común y sus logros necesariamente triviales. Esos esfuerzos se hicieron principalmente a favor de tres cosas, cada una de las cuales tenía sus dificultades que necesitaban ser comprendidas y cada una de las cuales también era especialmente significativa y por eso digna de comprensión. La primera entre ellas era la Biblia, el libro de los libros, que nos habla de cuestiones esenciales, aunque ha sido escrita en dos idiomas extraños, el hebreo y el griego. Refleja una visión del mundo que no está en vigor y por eso requiere una interpretación que la haga relevante. El predicador en el púlpito es el prototipo de traductor que ofrece orientación, especialmente después de que la Reforma de Lutero rechazase la pretensión de autoridad de la Iglesia católica.

Junto a la Biblia está el Derecho Romano, que acompañó la cultura legal occidental hasta la era de las revoluciones y la recodificación. Los preceptos del *Codex Justininanus*, parcialmente arcaicos y sistemáticamente breves, requerían continuamente una nueva traducción apropiada a las decisiones que era necesario tomar. Entonces, finalmente, el Renacimiento rescató toda una cultura literaria en peligro de ser olvidada, invirtiendo su mayor esfuerzo en la restauración de los clásicos griegos y latinos, devolviéndoles su papel como obras ejemplares haciéndolas accesibles de nuevo a los lectores modernos. Este trío formado por la Biblia, el Derecho Romano y los clásicos fue lo que los hermeneutas tomaron primero en consideración como sus temas propios.

Dilthey extendió el alcance de la hermenéutica más allá de los temas de la teología, la jurisprudencia y la estética. Se podría decir que la revitalizó, por analogía con el concepto hegeliano de espíritu (*Geist*), convirtiéndola en un *contexto vital* que todo lo abarca, que guarda tanto las experiencias intensas conscientemente aprehendidas como su expresión. La interpretación sub-

siguiente de los documentos que nos llegan de tales momentos intensos hace posible superar la distancia histórica, reintegrando el acontecimiento conformador como algo comprendido que ocurre dentro de una vida que está siendo vivida. La experiencia original, cuya petrificación existe en formas tales como las obras, documentos, indicios o legados, así como la integración renovada de las reliquias objetivadas de la subjetividad pasada en la subjetividad del intérprete contemporáneo, completa un arco de actualización propia del contexto de vida en derredor. Este esfuerzo se prolonga más allá de la pura metodología de las ciencias humanas. Es cierto que Dilthey puso en guardia explícitamente contra la metafísica implícita de la teoría hegeliana del espíritu, mientras tenía en la mayor estima e imitaba a Hegel, el pensador histórico. No fue un receptor estéril de procedimientos formales correctos en las disciplinas históricas y literarias. Sus ensayos sobre literatura alemana, que desde entonces se han hecho famosos, demuestran la capacidad de empatía y el rango emocional de esta mente académica.

Si esto no hubiera sido así, entonces Heidegger, adoptando lo que Dilthey había dejado, no hubiese podido radicalizar la comprensión para significar la productividad continua de nuestra vida práctica. Heidegger deja tras él el modelo científico en su integridad. La comprensión, en la investigación ontológica fundamental del primer Heidegger, ya no es el acto aislado del intérprete que da una respuesta controlada a una fuente histórica, un signo persistente del pasado o una obra de arte estandarizada.

La comprensión es la *base general de nuestra conducta de vida* en el mundo de las cosas, que siempre nos ha rodeado de tal modo que hemos necesitado interpretarlo para servir nuestros propios fines y capacitarnos para vivir. Por esa razón, en realidad nunca nos confrontamos con objetos extraños ni nos ponemos a descubrir sus propiedades empíricamente como si en el curso normal de los acontecimientos estuviésemos en la posición del científico. Más bien, creamos para nosotros mismos dentro del marco de nuestra existencia, es decir, dentro de la necesidad diaria y horaria de ser, un mundo completo en el que nos sentimos en casa y en el que aceptamos la necesidad de actuar y hacerlo así en concordancia con un proyecto de vida que, como una totalidad, tiene sentido para nosotros.

La comprensión es, sin ninguna duda, la operación más fundamental de toda existencia humana. Comprender es relacionarse con

el mundo por el bien de la vida y su continuidad. Por otro lado, la ciencia se deriva de esto y es, en consecuencia, una especialización secundaria. Por cierto, el coste de un horizonte estrechado por los expertos es compensado por la eficiencia en el sentido de exactitud y la aplicación técnica de resultados contrastados. Pero la suma de descubrimientos científicos, a causa de su naturaleza inherentemente progresiva, nunca termina por constituir una cosmovisión unificada. Nosotros, herederos de una civilización científicamente renovada, sabemos un par de cosas sobre esto.

Heidegger siguió su camino a partir del concepto de hermenéutica como un arte elevado de comprensión que heredó para un análisis de las condiciones constitutivas de la existencia misma. Desde esta posición, el viejo problema de la ontología, que se supone que proporciona un concepto general de ser, se abrió a una solución completamente nueva. Voy a ignorar completamente aquí los sutiles y perspicaces argumentos que presentó Heidegger a la luz de su meta desde el principio en adelante. Retendré sólo una idea: que la comprensión está ligada esencialmente al lenguaje. Si, como consecuencia de la crítica de la ciencia, la limitación a un camino científico era abandonada a favor de una expansión en todo el espectro de la experiencia de vida, entonces sólo un lenguaje podría desvelar la totalidad de nuestra relacionalidad con el mundo. En conexión con esto, una comprensión prefilosófica del ser surgió de la disposición existencial a tratar con el mundo sobre una base cotidiana. Esta perspectiva fundamental fue descrita fenomenológicamente en *Ser y tiempo* (1927). Un importante esbozo temprano apareció un poco antes en la forma de las *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*, del propio Heidegger.[1]

Ésta es, más o menos, la situación en la que se encontró metido el propio Gadamer. Se pasó la vida pensándose a sí mismo en medio de ella, y finalmente, al final de su vida académica, como un hombre viejo, resumió todo en *Wahrheit und Methode* (*Verdad y método*) (1960). Desde su aparición, hace más de cuarenta años, ha resonado poderosamente dentro de los círculos filosóficos, pero también en otras disciplinas, y luego más allá

1. Martin Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles: Iniciación a la investigación fenomenológica*, traducido por Richard Rojcewicz (Bloomington: Indiana University Press 2001).

de los límites impuestos por el lenguaje, especialmente en intercambios con la filosofía francesa, la italiana y la americana. En la segunda mitad del siglo, se puede afirmar un efecto comparable a lo sumo para el segundo Wittgenstein.

El éxito de *Verdad y método* muestra que se había dado en el clavo de una necesidad existente. Naturalmente, las expectativas latentes de las que saca provecho un libro exitoso sólo pueden ser descritas más tarde de forma aproximada. Así pues, ¿a qué estaba respondiendo la obra principal de Gadamer cuando apareció en 1960, y por qué continúa ejerciendo una influencia ininterrumpida hasta el día de hoy?

En términos generales, fue la extendida *necesidad de mediación* a la que el libro dio cumplimiento y eso gracias a su sentido del tacto y, en cualquier caso, porque no tuvo intención de entrar en la mediación. Aquellos que atraen a otros con su oferta de actuar como mediador, por lo general, caen víctimas del efecto, intencional o no intencionalmente, de llamar la atención sobre sí mismos en lugar de ayudar a la causa. Tendrían necesidad de mediación, en primer lugar, aquéllos interesados en la ciencia, a quienes la epistemología neokantiana había dividido en dos bandos. Es decir, el asunto de separar el conocimiento sobre la naturaleza del conocimiento sobre la mente ha quedado, finalmente, como un puzzle, pues cada una de las dos partes se orienta a sí misma hacia una teoría del mundo. Después de todo, ¿qué es tan diferente estructuralmente en la cientifización de cuestiones humanas, por un lado, y la objetivación de las cosas de la naturaleza, por otro? En este punto, el concepto de comprensión, concebido con amplitud, proporciona una clave y una perspectiva a la mediación.

Por citar sólo un ejemplo, el maridaje del positivismo con el pragmatismo ha hecho regresar a la investigación de la naturaleza independiente al reino de los intereses humanos. En sus últimas obras, John Dewey había mostrado cómo los intentos de ganar conocimiento y de perseguir intereses podían ser relacionados. El convincente modelo de los paradigmas de Thomas Kuhn fue un ruego de historización y humanización del conocimiento del mundo natural, y así se acercó a la hermenéutica. Entonces, surgió una comprensión sin dificultad que se extendió por las disciplinas y fue capaz de establecer conexiones con los aspectos prácticos de la investigación natural, que nunca puede separarse limpiamente de consideraciones teóricas. Reto-

mando la hermenéutica de Gadamer, Richard Rorty finalmente fue capaz de desarrollar esta línea de pensamiento hasta el punto de que la visión de todo el proyecto moderno de la ciencia como un «espejo de la naturaleza» exacto y objetivo comenzó a desvanecerse para hacer sitio a un enriquecimiento cultural de la «conversación de la humanidad».

Un problema posterior que necesitaba mediación había surgido del extrañamiento creciente de la historia. En el curso de la marcha hacia delante de la ciencia, la idea de que la historia no es sino una disciplina científica entre otras se había convertido silenciosamente en dogma. Pero no se había hecho justicia de este modo a la historicidad real de la existencia humana. La historia siempre es nuestra historia y permanece como nuestra historia y como tal no puede ser definitivamente entregada a una facultad de expertos. La intrincada relación emerge en fases cuando la batalla política por la atención pública hace referencia a las supuestas lecciones de la historia.

Un ejemplo sobresaliente de esto es la asediada idea de progreso. Durante la Ilustración, el racionalismo fue asociado directamente con el progreso. Siguiendo la crítica de la cultura de Rousseau, sin embargo, este progreso se puso de relieve como una categoría que ofrecía una muy pequeña orientación. Si durante la marcha hacia delante sin respiro del progreso somos incapaces de decir hacia dónde se dirige, la teleología subyacente debe disolverse, y debemos encontrarnos atrapados en la agitación del movimiento continuo sin ser capaces de decir con seguridad que de hecho no estamos corriendo sobre el mismo lugar. Esta imagen del progreso parece desligada de las situaciones históricas actuales, con sus rupturas y tendencias, sus efectos y contingencias, en las que estamos enredados. Sin embargo, dado que no proseguimos la investigación histórica en algún coto metodológico especial, sino más bien dentro del marco de las situaciones históricas específicas, necesitamos crear un lazo convincente.

Casualmente, la vanguardia artística proporciona un escenario paralelo, ahora hace más de un siglo. La sustitución regular de la moda de ayer en el arte, indudablemente mantiene todo en movimiento. Pero la innovación en la experiencia estética no es lo mismo necesariamente que la ganancia estética. El cambio de clima cultural aparentemente posee su propio encanto, mientras que los logros verdaderamente grandes emergen sólo de vez

en cuando. La comparación puede parecer arriesgada, pero los métodos científicos, que aparecen en todas las disciplinas, parecen obedecer a un principio similar. Un número considerable de estudiantes graduados los siguen, pero los auténticos descubrimientos siguen siendo raros.

En este frente también, el recuerdo hermenéutico del origen de conceptos y escuelas, así como la relativización del triunfador aquí y ahora asociado a tal recuerdo, puede ayudarnos a alcanzar un juicio más equilibrado. Todas las cosas que acostumbramos a saber, todas las cosmovisiones abandonadas que regresan a la mitología, que han proporcionado la coherencia necesaria a una sociedad arcaica, no deben ser vistas nunca más como un feliz dejar atrás los juguetes de una guardería evolutiva ni como sujetos de burla. Ya el romanticismo presentó una alternativa a nuestra concentración fijada sobre la racionalidad que fue considerada digna de atención y capaz de reanimación. Nietzsche siguió adelante con valentía con su crítica radical del progreso. La sucesión francesa a la hermenéutica desde Foucault a Derrida había sido adquirida también por Heidegger y Nietzsche y distinguía satisfactoriamente nuestro concepto de modernidad. En Italia, Gianni Vattimo en particular ha sido durante mucho tiempo un interlocutor indefectiblemente perspicaz.

Nos alzamos sobre hombros de gigantes. Esta vieja metáfora nos da mucho qué pensar. ¿Cuánto hay acumulado y cuánta preparación inconsciente para la comprensión se contiene en las tradiciones? Esto es verdad sobre todo para la historia si uno no se inclina simplemente por apartarse de ello moralmente indignado considerándolo como un permanente «caos», como Hegel lo describió una vez. Benjamin, por ejemplo, aprovechó este motivo, que Hegel había rechazado, con un *pathos* escatológico y negativo y tuvo éxito al hacer que su eco resonase hasta el día de hoy.

No menos importante, con seguridad, es el proceso permanente de sedimentación en todas las disciplinas académicas, en las que la innovación se constituye en escuela o se pone aparte de otra escuela. En cualquier caso, las historias populares de grandes innovadores apenas pueden ser escritas sin tales arraigos. Esta última generalización es verdad incluso para el lenguaje mismo, pues él lleva hacia delante la sabiduría del pasado y la pone de nuevo a nuestra disposición. Por esa razón, una de las ramas principales de meditación de la hermenéutica se llama simplemente «la historia de los conceptos».

En el caso del lenguaje, que usamos y damos como por sentado más que el aire que respiramos, parece más difícil llevar el libro de cuentas del pasado de forma tan eficiente como en un banco bien administrado. Todos pendemos de hilos que tejieron nuestros antepasados y traspasaron sus palabras a nuestro idioma nacional particular, excepto que hemos permitido a la imaginación de nuestros predecesores que se hundiera al nivel de una rutina. En realidad desconocemos las riquezas que constantemente tenemos a nuestra disposición cuando dirigimos incluso las más simples palabras a alguien que nos comprende sin esfuerzo. Nietzsche habló sobre esta cuestión del ejército de metáforas muertas cuyas raíces en vidas pasadas hemos olvidado, de modo que operamos con palabras gastadas como con monedas viejas. Las contribuciones de Hans Blumemberg a la historia de las ideas intentaban usar esta observación para crear la «metaforología» como un proyecto filosófico nuevo. Con la metáfora como concepto principal terminaba, como es natural, en una proximidad sistemática a la retórica.

Llegados a este punto, podemos hacer una comparación con Wittgenstein, aunque los wittgeinsteinianos —y su número es legión— sostienen unánimemente que se mantienen al margen de las ideas de la hermenéutica. De hecho, con su concepto de juegos de lenguaje, Wittgenstein intentó un retorno, similar al de la hermenéutica, al uso ordinario del lenguaje que todos damos por sentado, sea como fuere que funcione. Por supuesto, Wittgenstein estaba interesado en la terapia del lenguaje y no tenía en cuenta una perspectiva histórica. Esto explica por qué, siguiendo una desenfatización de la intención real para centrarse sobre la terapia, el concepto de un juego de lenguaje figuraba de forma tan prominente en el pensamiento categorial de las ciencias sociales. Los etnólogos, asimismo, están comenzando a aplicar estos preceptos a sus contactos con otras culturas. Como referencias pueden bastar los nombres de Peter Winch y Clifford Geertz.

Finalmente, recordemos un frente adicional en el que acaba de aparecer la necesidad de mediación. La difusión global de la civilización occidental, su canalización a través de medios sofisticados con sus sistemas de información incluso más perfectos y la siempre presente tecnología, junto a las políticas de internacionalización, ponen ante nosotros la visión de un mundo en el que todas las cosas se conforman en un grado previamente co-

nocido. Sin duda, el ecumenismo de la civilización contemporánea representa un hecho asombroso nunca visto antes. Pero junto a él discurre una profunda ambivalencia de todos estos estereotipos, bajo cuyas tranquilas superficies se agazapan dormidas tensiones y diferencias. Es cierto que hacer cada cosa según un estándar universal tiene grandes ventajas. Piénsese sólo sobre los acontecimientos financieros que resultan de la unificación de la moneda de los mercados europeos en expansión con el euro. Aún más ambiciosa es la esperanza de realización de sueños cosmopolitas de la filosofía política a través de las Naciones Unidas, para lo cual la Unión Europea está pensada explícitamente como un paso intermedio.

Por otro lado, nos topamos por todas partes, poco a poco, con una pérdida inestimable de auténticos valores culturales por su desgaste natural, aburguesamiento o retirada. La hermenéutica negativa de la escuela parisina de Derrida, por ejemplo, reaccionó ante este fenómeno privilegiando al «otro». En el ínterin, la historia del mundo parece proporcionar su dramatización de la vida real en las competiciones, en realidad batallas, de las «guerras culturales». Sin formular conclusiones precipitadas sobre estos asuntos complicados que estarían por completo fuera de lugar, debemos notar en cualquier caso que la hermenéutica vuelve sobre nuestras percepciones su habilidad de hacer resonar, que nuestra modernización tan cacareada ha arrasado sistemáticamente.

Comprender significa, precisamente, no aprender cuáles son los puestos significativos en el tiovivo de la movilidad económica sin más, y su reflejo juguetón en el turismo de masas. Frases en inglés rudimentario, imágenes icónicas de la industria del cine, declaraciones enlatadas de consenso y la lengua franca de la cultura televisiva nos acompañan día y noche. Y sin embargo, no somos, ni siempre ni en todas partes, lo mismo; es más, lo mismo, contrariamente a las apariencias, no es en todas partes sí mismo. Al contrario que la apariencia perfecta de la comprensión instrumental, la reflexión hermenéutica retiene espacios libres en los que son posibles formas inesperadas de interacción, sin hacer que sea necesario subirse al carro que va por caminos muy trillados. Por decirlo brevemente, la hermenéutica nos ayuda a evitar la integración al por mayor de lo extraño y diferente y a valorarlo en su particularidad.

Algunos observadores han sospechado un doble significado en el título de la obra principal de Gadamer, de la que sus estudios posteriores eran variaciones. *Verdad y método* sonaba como un nombre poco apropiado, pues apenas contenía alguna mención a la metodología. Algunos decían que el título, en realidad, debía decir *Verdad y No-Método*. De hecho, Gadamer no proporcionó una metodología a las ciencias humanas, o, más ampliamente, a las ciencias sociales y culturales. Conscientemente, rechazó continuar arguyendo en la misma dirección que Dilthey, el gran sacerdote de la metodología humanista. La serie de disciplinas que, gracias a su amplio trasfondo educativo, proporcionaron a Gadamer su orientación, serían llamadas «las humanidades» en el orden anglo-sajón de las cosas. Escuchamos en ello el eco de las *humaniora*, el término usado en el Renacimiento para referirse a todo el conocimiento que nos hace libres como seres humanos, que llega hasta nosotros desde nuestra herencia clásica y que hace diferente al Renacimiento del estrecho dogmatismo del escolasticismo medieval.

Llegados a este punto, son necesarias distinciones más sutiles. En la misma medida en que Gadamer encaja en la imagen de los grandes eruditos de antaño, una imagen amenazada hoy con la extinción por las fuerzas masivas de especialización, irradia algo de escolasticismo y lealtad hacia toda escuela de pensamiento. Él nunca abandonó a su profesor, Heidegger, ni siquiera cuando fue atacado ideológicamente. Pero en la escuela heideggeriana hay ejemplos de imitación real y servil que dan prueba de un tipo de fidelidad completamente diferente. Gadamer usó el poder de su perspicacia intelectual para continuar desarrollando las ideas de Heidegger y elevarlas hasta el nivel de urbanidad del que hablé en el comienzo.

Durante toda su vida, Heidegger disfrutó de una relación genialmente arbitraria con la historia de la filosofía. Fue capaz de mirar en los abismos pero no se preocupó en lo más mínimo por la pedantería y los prejuicios de los filólogos. Así, durante su vida, se tuvo que enfrentar a la crítica de que sistemáticamente hizo caso omiso de las evidencias textuales existentes. De hecho, Heidegger presiona radicalmente la metafísica tradicional para ponerla al servicio de sus propias preguntas. Al contrario que él, Gadamer da pruebas de ser un hermeneuta más flexible y hábil. Se preocupa de comprender lo que acaba de ser dicho porque,

en primer lugar, sospecha que pueda contener un tesoro enterrado que podría conseguir una mente reflexiva que se dirigiese hacia la profundidad radicalizada, perforándola para buscar en ella lo reprimido o no expresado. Gadamer piensa en diálogo con el pasado; Heidegger en protesta contra su silencio. Ambos, sin embargo, y cada uno a su modo, administran la baza de darle voz a la historia.

Si es correcto el diagnóstico de que Gadamer no estaba sólo proporcionando tardíamente a una clase de ciencias una metodología, entonces queda por descifrar una implicación polémica en el título *Verdad y método*. La verdad no debe ser invocada en la ausencia de un método como la vaga intuición de una mente superdotada. Pero la verdad debe ser defendida terminantemente contra un corte metodológico de acceso al mundo y mediante la superación de barreras en todos lados alzadas por estas perspectivas, barreras que sólo a las ciencias deben agradecerse. La verdad debe ser declarada proyecto humano inacabado. La verdad no es lo que los científicos descubren y articulan, como si la más antigua y todavía preocupación principal de la filosofía pudiera ser entregada a una pluralidad de expertos cuyas confusas voces no podemos desenmarañar finalmente. La verdad no es la suma de todo lo que las cohortes de profesionales han descubierto para nosotros y prometen descubrir en el futuro. Si así fuese, la verdad se hurtaría a la gente ordinaria para convertirse en el dominio exclusivo de un aparato anónimo de industriosidad científica con eficacia probada en aplicaciones técnicas, un aparato en el que las carreras se hacen con fondos situados y premios otorgados fuera de la academia.

Aristóteles fue quien fundó la episteme de la ontología de lo que «todavía ha de ser buscado», con la idea de que todos poseemos muchas ciencias, cada una de las cuales se «forja» su pedacito de realidad (*Metafísica* 4, I). De ese modo, el ente como tal y como totalidad debe ser buscado mediante la sustitución cuidadosa de la particularización científica de meros aspectos de la realidad. Aristóteles añade un análisis sistemático del potencial revelador de fenómenos del lenguaje. Gadamer recoge esta sugerencia de un «análisis lingüístico» en el sentido de la fórmula aristotélica πολαχως λεγεται a su modo, es decir, uniendo el análisis lingüístico tal como lo entendió Aristóteles con el efecto de una obra de arte. Haciéndolo así, sigue de forma explícita una

insinuación indirecta del viejo Heidegger en su ensayo sobre el arte, y termina en un sorprendente paralelismo con Adorno. El denominador común en todo esto es la crítica de la racionalidad desde la perspectiva el mundo administrado.

Dado que ni Gadamer ni Adorno confían en que la explicación organizada ni científica del mundo —en nombre de una objetividad estricta y la exclusión de la dimensión humana— diga a los buscadores de la verdad lo que ellos están buscando, porque para Gadamer y Adorno la verdad tiene un significado existencial, afirmador de la vida. Si el peligro acecha en la perspectiva hiper-diferenciada, miope, de los especialistas (Gadamer) o en la «ceguera sistémica» que todo incluye (Adorno) no importa realmente. Para ambos escépticos con respecto a la ciencia, hay, en todo caso, una cosa cuya apariencia no nos engaña, y eso es el *arte*. La apariencia que no engaña no permite confirmar afirmaciones conceptuales sobre el mundo que nos incumbe. Pero en el reino de la estética están desveladas esas cosas con las que estamos implicados en tanto buscadores de la verdad. Esta perspectiva ofrece una vía de escape de la erraticidad a nuestra modernidad hipercientificada.

Llegados a este punto, el término clásico *mimesis* hace notar su relevancia. La mimesis nos muestra una práctica que conocemos de un modo que no la conocemos, es decir, a la luz del significante, de lo general y lo probable. Ésta es la fuente del efecto catártico de la mimesis sobre el público que, gracias a la lente del arte y sus obras, es capaz de ver condiciones y miedos de sus vidas con mayor claridad que a través del cristal plano de sus preocupaciones individuales cotidianas. Junto a esto, la reconciliación es un acento utópico que Adorno enfatiza. Gadamer se contenta con la expansión esencial del horizonte de nuestra cosmovisión asumida que debemos al arte y que genera nuestra delegación de la verdad a la ciencia mediante una división del trabajo.

En este contexto queda clara la que quizás sea la última y más fundamental razón de la continua influencia de la obra de Gadamer en un frente muy amplio. En la era de la ciencia y la tecnología, bajo el signo de un extrañamiento humanamente concebido de la humanidad con respecto a sí misma, Gadamer insiste, gracias a la reflexividad altamente desarrollada de nuestra época, así como a la familiaridad con la tradición que sería difícil superar, en que *el mundo pertenece a los humanos porque los humanos*

pertenecen al mundo. Heidegger, como Adorno, puso en juego motivos teológicos subliminales. Gadamer apoya un humanismo libre de *pathos* que en intercambio dialógico con las disciplinas arguye social e históricamente a través de las épocas y de ese modo eleva la causa de búsqueda de la verdad a tarea inacabada de la humanidad. Ciertamente, en las idas y venidas del argumento, la crítica también halla su lugar. Pero el interés primario no está en el rechazo y la desestimación de las circunstancias existentes en lugar de la síntesis. Y esto, entonces, constituye una línea de demarcación toscamente dibujada para la orientación postmoderna. Que esta síntesis, sin embargo, pueda ser una quimera, es una preocupación expresada con frecuencia y que sigue siendo escuchada; de ese modo, nadie tiene que preocuparse seriamente por que las voces escépticas estén siendo apagadas.

Otra alianza, para algunos inesperada, se ha desarrollado, durante algún tiempo, con el holismo lingüístico pragmáticamente tamizado de Donald Davidson, cuyo predecesor en la aproximación holística a la filosofía del lenguaje fue Quine. Ya Quine había introducido el «principio de caridad». Su sucesor, Davidson, expandió la idea hasta una máxima cuasi-hermenéutica. La idea básica sostiene que es posible comprender una emisión lingüística sólo dentro de la totalidad de un lenguaje natural, que los hablantes deben conocer por completo antes de que puedan interpretar adecuadamente incluso una proposición. Este denominado «holismo» es así el heredero del concepto de «juego de lenguaje» de Wittgenstein, aunque parte de semejanzas familiares en las que están implicadas preocupaciones terapéuticas, para centrarse así en la totalidad de todas las emisiones lingüísticas verdaderas.

Es un hecho cultural que no sólo conocemos muchos idiomas, sino que incluso podemos aprenderlos: la traducción y la interpretación nos proporcionan el puente. La figura ficticia del etnólogo que halla una extraña tribu que habla un lenguaje desconocido y que sigue prácticas idiosincrásicas, es un ejemplo. Esa persona debe sentir su camino hacia el sentido de las emisiones inicialmente incomprensibles, bajo condiciones de campo. En este proceso no hay nada parecido a un diccionario de correspondencias de palabra a palabra. Más bien, debe transferir sus inferencias del contexto global del lenguaje, que a su vez está conectado con un modo de vida. Las consideraciones prác-

ticas crean presiones para hacer el asunto de la traducción, que es un asunto de interpretación, lo más simple que sea posible.

Llegados a este punto, el principio de caridad entra en juego, un principio que no debemos confundir con sensiblería nacida del amor hacia nuestros humanos congéneres. El principio es absolutamente necesario para todo aquel que quiera salir adelante en la empresa de la traducción, o de hecho en cualquier intercambio inter-cultural. El principio asume que el interlocutor inicialmente incomprendido posee, por regla general, nociones correctas sobre el mundo y, conforme a ellas, tenderá a hacer afirmaciones correctas más que falsas. Porque sin este presupuesto no sería posible explicar cómo una tribu nativa, o también cualquier grupo interactivo de gente dominada por visiones erróneas, puede gestionar con éxito asuntos cotidianos sobre una base de continuidad. El lenguaje extraño, por definición, es siempre diferente del nuestro; pero permite a los extraños, estos individuos culturalmente diferentes, estos otros irritantes, que encuentren su camino en el mundo con resultados que, finalmente, se comparan favorablemente con los nuestros.

Gadamer habla de modo análogo de la *anticipación de la totalidad* (Vorgirff der Vollkommenheit), pero no hay ninguna evidencia que permita indicar que las dos formulaciones pudieran haberse influido mutuamente. Davidson aprovecha un momento oportuno para mencionar su tesis doctoral sobre el *Filebo* de Platón en relación con la cualificada tesis de Gadamer *Platos dialektische Ethik*. Las dos obras están separadas objetivamente por la Segunda Guerra Mundial, y objetivamente por aproximaciones completamente diferentes a la conceptualización filosófica.

Sin embargo, tenemos que vérnoslas aquí con una convergencia teórica real entre la hermenéutica continental y el análisis lingüístico americano avanzado. La «anticipación de la totalidad» produce, como el «principio de caridad», una ventaja *a priori* para ayudar a realizar el trabajo de la traducción. Esas cosas que no hay que entender completamente o con total exactitud se traducen sobre la base de la comprensión familiar para crear una totalidad significativa. Pues cuando queremos comprender algo no queremos un puñado de fragmentos que se resisten a juntarse y que no casan unos con otros. Más bien deseamos, cuando comprendemos algo —aunque pudiera ser que estemos intentando comprender—, comprenderlo minuciosamente

y como una totalidad. Este presupuesto explica directamente, a propósito, el trasfondo para las objeciones y la crítica de los errores. Descubriremos la falsedad sólo si un consenso amplio apoya el punto de mayor desacuerdo.

Terminaré refiriéndome a uno de los últimos textos escritos por Hans-Georg Gadamer. Ofrecía un prefacio actualizado para la nueva edición críticamente revisada de *Überweg*, una historia de la filosofía bien considerada basada en la erudición autoasegurada del siglo XIX. El prefacio nos recuerda que, al contrario que las disciplinas especializadas, para la filosofía, su propia historia representa una fuente de inspiración y asombro, una fuente de instrucción, de entrenamiento en pensamiento crítico, y de duda, y un lugar de afirmación. Cito: «Un concepto de Hegel es verdad: está en la naturaleza del espíritu el que se despliegue en el tiempo. Y así es como el pensamiento filosófico apenas nunca tiene tanto que ver consigo como cuando se vuelve sobre su propia historia» (1999). Éste es el credo y el testamento de una hermenéutica tal como la explicó el difunto Gadamer a través de su matusaleniana vida.

14

FÁRMACOS DE ONTOTEOLOGÍA

Santiago Zabala

> Lo que quiero decir, expresado con mayor concisión, es que no se puede hablar con impunidad de la interpretación; la interpretación es como un virus o incluso un fármaco que afecta todo lo que entra en contacto con ella. Por un lado, reduce toda realidad a mensaje —borrando la distinción entre ciencias naturales y ciencias del espíritu— pues incluso las llamadas «ciencias duras» verifican y falsifican sus declaraciones dentro de paradigmas o pre-comprensiones. Si los «hechos», por tanto, parecen no ser nada más que interpretaciones, la interpretación, por otro lado, se presenta ella misma como (el) hecho: la hermenéutica no es una filosofía, sino la articulación de la existencia histórica misma en la época del final de la metafísica.
>
> GIANNI VATTIMO[1]

Es importante hacer notar que si bien la sugerencia de una nueva filosofía o de un nuevo método filosófico nunca significa corregir las posiciones pasadas, Martin Heidegger se ha convertido en el filósofo más original e importante del siglo XX. George Steiner lo presentó no sólo como «el más eminente filósofo o crítico de la metafísica desde Immanuel Kant sino como uno de entre ese reducido número de pensadores occidentales que podría incluir a Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz y Hegel»; Hannah Arendt le describió como «el rey secreto del pensamiento a lo largo de la sensibilidad filosófica del siglo XX»; y un buen

1. G. Vattimo, «La época de la interpretación», en R. Rorty y G. Vattimo, *El futuro de la religión*, editado por Santiago Zabala (Nueva York: Columbia University Press 2005), 45.

número de filósofos europeos, cuando murió el 26 de mayo de 1976, afirmaron que «en el ámbito del espíritu, nuestro siglo sería el de Heidegger como el siglo XVII podría ser el de Descartes». Su pensamiento no sólo realizó aportaciones a los campos filosóficos de la fenomenología (Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas), el existencialismo (Jean-Paul Sartre, José Ortega y Gasset, Karl Jaspers), la filosofía analítica (Ernst Tugendhat, Stanley Cavell, Robert Brandom), la teoría crítica (Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel, Richard J. Bernstein), el deconstruccionismo (Reiner Schürmann, Jacques Derrida, William Spanos, Paul A. Bové, Julia Kristeva), y a diversas ciencias culturales como la teoría política (Herbert Marcuse, Hannah Arendt), la psicología (Ludwig Binswanger, Medard Boss), la teología (Bernhardt Welte, Rudolf Bultmann, Karl Rahner, Paul Tillich), la ciencia (Thomas Kuhn, Bas van Fraassen), sino que sobre todo, por vez primera, elevó la hermenéutica al «centro de la preocupación filosófica».[2] Aunque Heidegger nunca quiso tener su propia escuela de pensamiento o estudiantes en el sentido clásico, hay tres filósofos que han permanecido heideggerianos en diferentes sentidos, y debemos considerarlos como sus estudiantes y directos continuadores. El primero de ellos es Jacques Derrida (1930-2004) mediante la deconstrucción (deconstruccionismo); el segundo es Ernst Tugendhat (1931) mediante la semantización (filosofía analítica); y finalmente, el tercero es Hans Georg Gadamer (1900-2002), a través de su filosofía hermenéutica. Todos ellos

---

2. Jean Grondin, *Introducción a la Filosofía Hermenéutica* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1994), 91. El mismo Heidegger recuerda que «el término "hermenéutica" se me hizo familiar a partir de mis estudios teológicos. En aquella época yo estaba particularmente inquieto por la cuestión de la relación entre la palabra de la sagrada escritura y el pensamiento teológico especulativo. Esta relación entre lenguaje y ser era la misma, si usted quiere, sólo que estaba velada y era inaccesible para mí, de modo que a través de muchas desviaciones y falsos comienzos busqué en vano un hilo conductor» (M. Heidegger, *De camino al lenguaje* [1959], trad. Peter D. Hertz [Nueva York : Harper & Row, 1982], 9-10). Sobre la Hermenéutica en Heidegger véase: Richard Palmer, *Teoría hermenéutica de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer* (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1969); Rod Coltman, *El lenguaje de la hermenéutica: Gadamer y Heidegger en diálogo* (Nueva York: State University of New York Press, 1998); y Gail Stenstad, *Transformacioness: Pensar después de Heidegger* (Madison: University of Wisconsin Press, 2005).

representan diferentes apropiaciones y desarrollos[3] de la cuestión de Heidegger concerniente al Ser de los seres y de su énfasis en el lenguaje como principal dimensión del *Dasein*.

El título de este capítulo no puede sino remitirse al largo ensayo de Derrida titulado «La farmacia de Platón», publicado por primera vez en dos artículos del distinguido diario francés *Tel Quel* en 1968 y más tarde reimpresos como una parte significativa de uno de sus más importantes libros, *La Dissémination,*[4] considerado hoy como un clásico en filosofía contemporánea. Mi intención aquí no es comentar la enorme influencia filosófica y sociológica de Heidegger precisamente treinta años después de su muerte, ni tampoco sobre las importantes investigaciones de Derrida sobre la palabra *pharmakon* (que en griego puede significar tanto un medicamento como un veneno, una droga beneficiosa o un reconstituyente médico, como él discute) justo un año después de su fallecimiento, sino usar este concepto para proponer tres tesis que he desarrollado a partir de mi maestro, Gianni Vattimo, tres enseñanzas e indicaciones:

a) El virus de la onto-teología consiste en entender el ser como presencia.

b) Deconstrucción, semantización e interpretación son «fármacos» filosóficos.

c) La interpretación es el fármaco más apropiado para la onto-teología.

Desde Platón, los filósofos han sido incapaces de responder la «cuestión del Ser» (*Seinsfrage*) porque han pensado el ser como una esencia, un «modelo óptico» acorde con una imagen o representación, ideal o empírica, de la experiencia objetiva. Si la tarea de la filosofía siempre ha sido la de responder a la cuestión del ser, y Heidegger reconoce que todos hemos caído en la denominada «metafísica de presencia» o logocentrismo porque pen-

3. Para un estudio detallado de los diferentes modos de hablar de y usar a Heidegger, véase *Apropiándose de Heidegger*, editado por James E. Faulconer y Mark A. Wrathall (Cambridge: Cambridge University Press 2000); y también Michel Esfeld, «Lo que *Ser y tiempo* de Heidegger dice a la actual filosofía analítica», en *Exploraciones Filosóficas* 4 (2001): 46-62.

4. Jacques Derrida, *Dissemination* (1972), trad. B. Johnson (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 63-171.

samos el ser como una presencia objetiva, entonces desde *Ser y tiempo* la filosofía se ha convertido en una búsqueda constante que asume que el Ser de los seres está fuera de esta idéntica estructura metafísica de la cultura objetivista occidental. Creo que ese fármaco puede ser entendido funcionalmente como la meta que muchos filósofos postmetafísicos se dieron a sí mismos desde Heidegger, después de quien la filosofía se ha convertido en un asunto de terapia más que de descubrimiento, una mediación histórico-práctica en la búsqueda de un fármaco para el Ser. La preocupación más importante de la filosofía postmetafísica ha sido encontrar una posición capaz de ajustar este objetivismo, que conduce a la violencia y el fundamentalismo: este fármaco es la cura para la metafísica mediante filosofías postmetafísicas. La palabra «fármaco» revela que en la medicina griega antigua el mismo tratamiento podía servir bien como una medicina bien como veneno. Pero para ser una medicina, el tratamiento debía ser administrado en la cantidad correcta y en el tiempo oportuno para una enfermedad diagnosticada adecuadamente. La naturaleza de nuestra enfermedad hoy es objetivismo de creación metafísica, y el mejor remedio puede ser una filosofía capaz de superar esta mentalidad para vivir sin la violencia y la opresión que nacen de ella tal como los fundamentalismos políticos, culturales y religiosos.[5] Es importante comprender desde el principio que la metafísica (ser como presencia u objetivismo) no es algo que podamos desatender de una vez por todas porque no es algo que podamos superar por completo, *überwinden*, sino tan sólo excederla mediante la aceptación, o *verwinden*.[6] La deconstrucción de Heidegger de la metafísica objetivista no puede ser continuada sustituyéndola por una concepción más adecuada del Ser porque todavía hay que identifi-

---

5. Sobre la conexión entre metafísica y violencia véase J. Derrida, «Violencia y Metafísica», en *Escritura y Diferencia*, trad. Alan Bass (Chicago: Chicago University Press; Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978), 79-153; y sobre las consecuencias culturales y religiosas del objetivismo puede verse el magnífico estudio de Abdelwahab Meddeb, *La enfermedad del Islam* (2002), trad. P. Joris y A. Reid (Nueva York: Basic Books, 2003).

6. He explicado la diferencia entre *überwinden* y *verwinden* en mi introducción a *El futuro de la religión*, R. Rorty y G. Vattimo, ed. Santiago Zabala (Nueva York: Columbia University Press, 2005).

car el Ser con la presencia característica del objeto.[7] Ésta es la razón por la cual Heidegger escribió en su *Nietzsche* «que dentro de la metafísica no queda nada del Ser como tal».[8] Así que si el mismo tratamiento puede servir como medicina o como veneno, la mejor filosofía postmetafísica será capaz no sólo de superar esta mentalidad metafísica sino también de producirla en algunas ocasiones desde que, como con cualquier enfermedad, es imposible recuperarse completamente de ella.[9]

Derrida, Tugendhat y Gadamer han entendido no sólo que esa onto-teología tiene un virus dañino (Ser como presencia, objetivismo) sino principalmente que su droga beneficiosa puede hacerse capaz, mediante una práctica postmetafísica, de superar ese objetivismo. Cada uno de ellos ha puesto en marcha una práctica: deconstrucción, semantización e interpretación. Estas tres filosofías no son ni «métodos» ni «nuevas» posiciones, sino más bien caminos de superación de las polaridades de la metafísica objetiva tales como presencia *vs.* ausencia, Ser *vs.* nada, verdad *vs.* error, mente *vs.* materia, alma *vs.* cuerpo, varón *vs.* mujer; culturas que favorecen polaridades como religión *vs.* ciencia, literatura *vs.* filosofía, e instituciones autoritarias como la Iglesia, el Estado y las universidades porque privilegian culturas basadas en estas polaridades duales.[10] Después de confrontar los

---

7. Sobre la historia del Ser véase Reiner Schürmann, *Sobre Ser y Actuar: De los principios a la anarquía*, trad. C.-M. Gros (Bloomington: Indiana University Press, 1990), y *Hegemonías rotas*, trad. R. Lilly (Bloomington: Indiana University Press, 2003).

8. M. Heidegger, *Nietzsche*, vol. 3 (1961), trad. David Farrell Krell (San Francisco: Harper & Row 1991), 202. He discutido este problema de la imposibilidad de superar la metafísica en «Ending the Rationality of Faith Through Interpretation», en *Sensus Communis* 5, n.º 4 (septiembre-diciembre 2004): 422-439. Este artículo contiene también «A Reply to Santiago Zabala», de Antonio Livi, 440-448.

9. Nietzsche fue uno de los primeros filósofos en discutir el problema de la salud en filosofía como la «enfermedad de espíritu» que ha perdurado 2.000 años. Aunque él no la pretendió como parte del olvido del Ser sino como el espíritu de una edad decadente en el nihilismo, la comprendió como algo necesario e instructivo para la vida, porque, como él solía decir, «lo que no te mata te hace más fuerte». Véase Nietzsche, *Genealogía de la moral*, tercer ensayo, sección 9. Véase también Robert d'Amico, «Extendiendo la enfermedad: una controversia referida a la metafísica de la enrfermedad», en *Historia y Filosofía de las ciencias de la vida* 20 (1998): 143-162.

10. Meddeb, *La enfermedad del Islam*, citado más arriba, muestra cómo las interpretaciones objetivas de los textos sagrados siempre son inadecuadas para

«fármacos» (soluciones filosóficas) de Derrida, Tugendhat y Gadamer para el problema del Ser, concluiré este pequeño ensayo con la explicación de por qué debemos considerar la solución de Gadamer como la mejor adaptada a los requerimientos heideggerianos de superación de la metafísica. Puede parecer alarmante a los lectores el que me introduzca en el corazón del problema con una solución ya desde el principio, pero «asignar la palabra que lo nombra es, después de todo, lo que constituye el hallazgo»,[11] como Heidegger solía decir.

Derrida, discípulo francés de Heidegger, ha tomado muy en serio el párrafo 6 de la introducción a *Ser y tiempo*, titulado «La tarea de una desestructuración de la historia de la ontología», así como el último párrafo, donde Heidegger establece que «la distinción entre el ser del *Da-sein* existente y el ser de seres desemejantes al *Da-sein* (por ejemplo, realidad) puede parecer iluminadora, pero sólo es el punto de partida de la problemática ontológica; no es algo con lo que la filosofía pueda descansar y quedarse satisfecha».[12] Esta diferencia está en el centro de su fármaco para superar la metafísica. La meta de Derrida fue moverse más allá del modernismo poniendo de manifiesto sus inconsistencias —como las que hemos subrayado antes entre ser-nada, presencia-ausencia, y en la tradición europea occidental desde Descartes hasta el presente— con el propósito de alejarse de la verdad fundamental en ideologías o divinidades. La deconstrucción no deconstruye el significado de un texto sino la dominación unívoca de uno de los dos significantes sobre el otro porque el segundo término siempre

---

comprender el significado espiritual y oculto de las palabras de Dios. Él muestra que si se supone que el moderno fundamentalismo islámico nos ayuda a volver a un «islam puro», entonces la hermenéutica filosófica contemporánea nos ayuda a volver a la riqueza y la diversidad de su propia tradición religiosa. «De acuerdo con el sistema hermenéutico de los ismaelitas», explica Meddeb, «la letra del Corán que es revelada al profeta permanece como letra muerta si el imam no le da vida iluminando el secreto que contiene y que sólo puede ser desvelado desde su autoridad. El acercamiento del fundamentalismo wahhabita a la literatura coránica es el radicalmente opuesto al esoterismo ismaelita: el primero es un maniático del significado aparente, el último es devoto de un culto al significado oculto. Dentro del paisaje islámico, wahhabismo e ismaelismo constituyen dos posiciones irreconciliables».

11. M. Heidegger, *De camino al lenguaje* (1959), trad. Peter D. Hertz (Nueva York: Harper & Row, 1982), 20.

12. M. Heidegger, *Ser y tiempo* (1927), trad. Joan Stambaugh (Nueva York: State University of New York Press, 1996), 397.

fue considerado como el negativo, versión indeseable del primero, una corrupción del mismo: mujer de hombre, cuerpo de alma, error de verdad. Desde que no hay argumentos razonables para privilegiar identidad, varón y mente sobre diferencia, materia y mujer, la naturaleza de la deconstrucción es específicamente democrática porque trata de enfatizar cómo los dos términos no están simplemente opuestos en sus significados, sino que están organizados según un orden jerárquico metafísico que siempre da prioridad al primer término y por tanto a la interpretación del Ser como presencia en lugar de diferencia. Derrida, en una famosa entrevista titulada «Implicaciones», dijo que «lo que he intentado hacer no hubiese sido posible sin la apertura de las preguntas de Heidegger. No hubiese sido posible sin la atención a lo que Heidegger llama la diferencia entre el Ser y los entes, la diferencia óntico-ontológica tal como, de cualquier modo, permanece impensada por la filosofía».[13]

Los otros dos discípulos de Heidegger, Tugendhat y Gadamer, no han tomado tan en serio la diferencia ontológica o incluso la deconstrucción histórica de la metafísica; se han centrado más en el párrafo 33 de *Ser y tiempo* («Manifestación como modo derivado de interpretación») y el 44 («*Da-sein*, revelación y verdad»). Estos párrafos son extremadamente importantes porque son donde Heidegger formula su comprensión ontológica del concepto de verdad, que no abandonará nunca. Tugendhat y Gadamer interpretan estos párrafos de modo diferente, el primero favoreciendo la idea de verdad como proposiciones lingüísticas, y el segundo como un acontecimiento ontológico único. Tanto Tugendhat como Gadamer han subrayado las dos particularidades lingüísticas principales de la filosofía de Heidegger: la naturaleza *proposicional* y *dialógica* del lenguaje. Si bien Heidegger no se tomó muy en serio a ninguno de los dos (considerando la hermenéutica filosófica como un «asunto de Gadamer»[14] y ni siquiera mencionando el estudio de Tugendhat sobre su concepto de verdad como *aletheia*[15] en su *Filosofía Tradicional y Analíti-*

13. J. Derrida, *Posiciones*(1972), trad. A. Bass (Londres: Continuum, 2002), 9.

14. Martin Heidegger, carta a O. Pöggeler, 5 de enero de 1973, en O. Pöggeler, *Heidegger y la Filosofía Hermenéutica* (Freiburg: Alber, 1983), 395.

15. Aunque Heidegger nunca menciona a Tugendhat en sus escritos, es cierto que en su ensayo «El fin de la Filosofía y la tarea de pensar» incluida en *Tiempo y Ser* (1969), trad. Joan Stambaugh (Chicago: The University of

ca: *Conferencias sobre la Filosofía del Lenguaje,*[16] que no sólo estaba dedicado a Heidegger sino que era también la primera justificación heideggeriana de la filosofía analítica), ha sido a través de ellos como el giro lingüístico se ha convertido en el paradigma y concepto guía de la superación de la metafísica. Aunque la mayoría de los filósofos analíticos se han pasado un largo tiempo considerando a Tugendhat como un filósofo «analítico», él ha usado el análisis lingüístico con el propósito de superar las divisiones analíticos/continentales de la filosofía contemporánea, convirtiéndose no sólo en el primer filósofo que introduce la filosofía analítica en Europa sino en el primero en responder cuestiones heideggerianas con métodos analíticos. Tugendhat cree que la presuposición falsa fundamental de la filosofía clásica moderna era que «el ámbito de lo dado reflejado más arriba fue concebido como conciencia, una dimensión de representación en ideas», mientras debiera haber sido concebido como la «esfera de la comprensión de nuestras proposiciones lingüísticas». Por otro lado, Gadamer, construyendo una «hermeneutización» de la onto-teología, ha rechazado la construcción de la lógica de Tugendhat sobre la base de las proposiciones, porque considera una dependencia de la lógica «las más fatídicas decisiones de la cultura occidental»; en su lugar, sugiere comprender el lenguaje sobre la base del «diálogo». «El lenguaje es él mismo principalmente no en proposiciones», explica Gadamer, «sino en diálogo», porque las proposiciones nunca pueden ser excluidas del contexto histórico de motivación (tradición) en que están insertas y que es el único lugar en el que tienen algún significado.

Chicago Press, 2002), 70, se está refiriendo al análisis de Tugendhat cuando escribe que «proponer la cuestión de la *aletheia*, del desvelamiento como tal, no es lo mismo que suscitar la cuestión de la verdad. Por esta razón fue inadecuado y erróneo llamarla *aletheia* en el sentido de apertura, verdad... De qué modo el intento de pensar un asunto puede, en ocasiones, apartarse de lo que acaba de mostrar una intuición decisiva, queda demostrado por un pasaje de *Ser y tiempo* (1927). Para traducir esta palabra (*aletheia*) por "verdad", y, sobre todo, para definir esta expresión conceptualmente en forma teórica, hay que prescindir del cubrir el significado de lo que los griegos hacían "autoevidentemente" básico para el uso terminológico de *aletheia* como un medio prefilosófico de entenderla».

16. Ernst Tugendhat, *Filosofía tradicional y analítica: conferencias sobre Filosofía del Lenaguaje*, trad. P.A. Gorner (Cambridge: Cambridge University

De acuerdo con la filosofía de Gadamer, somos «seres con conciencia histórica efectual» finalmente conscientes de los límites impuestos por la misma ilustración hermenéutica. Esta ilustración de nuestra propia finitud (específicamente, en términos gadamerianos, «prejuicios»), no paraliza la reflexión o limita la comprensión, sino que, por el contrario, es precisamente nuestra limitación lo que nos permite aprender de otros y permanece siempre abierta a otras experiencias. Si conocer no siempre significa certificar y controlar, desde que comprender no puede ser fundamentado de una vez para siempre, entonces debe ser él mismo el suelo firme sobre el que estamos siempre ya situados. Gadamer señala en *Verdad y método* la infundable naturaleza de comprensión y conocimiento sin permitir una mera relativización de la realidad; en lugar de ello, insiste en una relativización hermenéutica del relativismo.[17] Ésta era una de las metas principales de la obra magna de Gadamer: recordar que nunca ha habido algo parecido al «relativismo absoluto». Podemos hablar de relativismo si alguien supone un punto de vista absoluto (o vista desde ninguna parte)[18] porque sólo puede haber relativismo en relación con una verdad absoluta. Gadamer, operando esta «relativización hermenéutica del relativismo», es-

---

Press, 1982). Sobre la Filosofía de Tugendhat véase S. Zabala, *La naturaleza hermenéutica de la filosofía analítica*, trad. de Michael Haskell y S. Zabala (Nueva York: Columbia University Press, 2006).

17. Jean Grondin explica que en su «defensa contra la carga de relativismo, la hermenéutica comienza por recordar que, de hecho, nunca ha habido nada parecido a un relativismo absoluto. Relativismo, entendido ordinariamente como la doctrina de que todas las opiniones sobre un sujeto son igualmente buenas, nunca ha sido defendido por nadie. Puesto que siempre hay razones, sean éstas contextuales o pragmáticas, que nos urgen a inclinarnos en favor de una opinión más que de otra... Hay relativismo sólo con respecto a una verdad absoluta. Ahora bien, ¿hay que reconciliar el lamento por una verdad absoluta con la experiencia de la finitud humana, que es el punto de partida de la filosofía hermenéutica? De acuerdo con la hermenéutica, particularmente la inspirada en Heidegger, el absolutismo es dejado atrás, unido como está a la metafísica» (J. Grondin, «Hermenéutica y Relativismo», en *Festivales de Interpretación: Ensayos sobre la obra de Hans-Georg Gadamer*, ed. Kathleen Wright [Nueva York: State University of New York Press, 1990], 46-47).

18. La «vista desde ninguna parte» alude al texto clásico de Thomas Nagel, *La vista desde ninguna parte* (Nueva York: Oxford University Press, 1986).

taba también preparando a la hermenéutica para convertirse en la *prima philosophia* sin metafísica.[19]

De estos tres filósofos Gadamer es ciertamente el que ha permanecido más fiel a la dimensión lingüística del Da-sein heideggeriano, Derrida a su «tarea» de desestructurar la historia de la ontología, y Tugendhat en la búsqueda de una solución correcta a la pregunta fundamental de la metafísica. Aunque todos ellos han contribuido a la superación de la metafísica (objetivismo) mediante el denominado «giro lingüístico», la filosofía hermenéutica es la que ha tenido éxito permaneciendo fiel no sólo a su propia tradición onto-teológica sino, sobre todo, al concepto principal que ha conducido a una superación de la naturaleza metafísica de la filosofía: interpretación. Aunque nunca se estableció diálogo entre los tres, hubo encuentros entre Gadamer y Derrida en 1981 y 1993 que mostraron claramente cómo el comprometerse en una conversación era un problema todavía para el deconstruccionismo mientras que para la hermenéutica es una necesidad filosófica, tal como veremos. Durante este encuentro, Gadamer, a ojos de Derrida, parecía un relativista que creía que el diálogo era más significativo que la experiencia del límite inevitable de entender al «otro». Para Derrida no hay significado más allá de los significantes lingüísticos de un texto, sólo una incesante dilación del significado que nunca es accesible fuera de sus propios signos; por consiguiente siempre hay un encarcelamiento dentro de lo que ya es un sistema dado de signos que nunca entendemos por completo. Si verdad y significado nunca se dan con independencia de un sistema de signos, entonces la tarea fundamental de la filosofía es la de deconstruir las predeterminaciones del marco lingüístico para que no nos conduzca a conclusiones erróneas. Derrida también era muy desconfiado con el concepto gadameriano de «horizonte» desde que lo comprendió como una necesidad metafísica de retener todo el horizonte posible de significado, pero Gadamer, en

19. Para una respuesta gadameriana a la cuestión de si existe o no verdad tras la interpretación véase Brice R. Wachterhauser, «Introducción: ¿hay verdad después de la Interpretación?», en *Hermenéutica y Verdad*, ed. Brice R. Wachterhauser (Evanston, Il.: Northwestern University Press, 1994), 1-24. Este texto maravillosamente editado contiene textos no sólo de Hans-Georg Gadamer y Ernst Tugendhat, sino también de R.J. Dostal, Rüdiger Bubner, David Carpenter, James Risser, Jean Grondin, Brice R. Wachterhauser, Karsten R. Stueber, Josef Simon y Georgia Warnke.

1993, explicó no sólo que el *horizonte* es algo que nunca se alcanza sino que también para la hermenéutica no hay nada similar a final, fijo, significado metafísico, sólo un significado traído a lo largo de una historia efectual (*Wirkungsgeschichte*) impredecible en la que estamos.

La filosofía hermenéutica contemporánea se ha convertido en una consecuencia de y desde el deconstructivismo. Una consecuencia del deconstructivismo porque hemos aprendido que no podemos superar (*überwinden*) la metafísica dejándola completamente de lado, y una consecuencia desde el deconstructivismo porque sólo podemos excederla, como ha mostrado la filosofía de Gianni Vattimo.[20] Finalmente hemos llegado a comprender hoy que deconstruir la presencia del Ser era ciertamente una tarea inevitable para la filosofía, si bien ya es tiempo de derivar las consecuencias de este contexto y la filosofía más adecuada capaz de realizar esto es la hermenéutica, que centra sus fuerzas en comprender mediante una filosofía de la conversación.

Aunque Gadamer y Tugendhat enseñaron durante los mismos años en Heidelberg[21] y se conocieron muy bien, nunca establecieron una discusión real o debate; la única noticia de una confrontación puede encontrarse en un reportaje que escribió Tugendhat para el *Times Literary Supplement* en 1978, en el que propone interpretar el título de *Verdad y método* significando «verdad *versus* método».[22] Gadamer respondió a Tugendhat sólo en 1993 de forma indirecta, en una entrevista con Carsten Dutt, diciendo:

---

20. Richard Rorty ha explicado esto en su conferencia de Heidelberg que ahora puede encontrarse en un libro magníficamente editado por Bruce Krajewski, *Las repercusiones de Gadamer: reconsiderando la hermenéutica filosófica* (Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 2004), 21-29.

21. Habermas recuerda que Gadamer ganó en estatura pública en Alemania Occidental cuando se convirtió en el sucesor de la cátedra de Jaspers y adquirió una influencia notable en su disciplina. Gadamer y Helmut Kuhn, hicieron de la *Philosophische Rundschau* la revista líder de su ámbito. Y Heidelberg no se convertiría en el centro filosófico de Alemania Occidental durante dos o tres décadas si no hubiese traído de vuelta de la emigración a Löwith, y con colegas como Henrich, Spaemann, Theunissen y Tugendhat, reunió en torno a sí a lo mejor de aquella exitosa generación (J. Habermas, «¿Después del Historicismo es posible todavía la metafísica?», en *Las repercusiones de Gadamer: reconsiderando la hermenéutica filosófica.*, ed. Bruce Krajewski, 15-20 [Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 2004, 18]).

22. Ernst Tugendhat, «La fusión de horizontes», reportaje en *Times Literary Supplement*, 19 de mayo de 1978, 565; también en *Philosophische Aufsätze* (Frankfurt: Suhrkamp, 1992), 426-432.

> Esta interpretación conlleva la impresión unilateral de que yo pienso que no hay métodos en las humanidades ni en las ciencias sociales. Por supuesto que hay métodos, y ciertamente hay que aprenderlos y aplicarlos. Pero diría que el hecho de que seamos capaces de aplicar ciertos métodos a ciertos objetos no establece *por qué* estamos siguiendo la pista del conocimiento en las humanidades y ciencias sociales. Me parece auto-evidente que en las ciencias naturales se persigue conocimiento en última instancia porque mediante él podemos ser independientes: uno puede orientarse a sí mismo y a través de la medición, el cálculo y la construcción, a la larga incrementar el control sobre el mundo que nos rodea. Haciendo esto podemos —en definitiva ésta es su intención— vivir mejor y sobrevivir mejor que si sólo confrontásemos una naturaleza que es diferente a nosotros. Pero en las humanidades y en las ciencias sociales [*Geisteswissenschaften*] no puede haber nada parecido a gobernar el mundo histórico. Las humanidades y las ciencias sociales reviven algo diferente a través de su forma de participación en lo que nos ha sido transmitido, algo que no es conocimiento orientado al control [*Herrschaftswissen*] pero que no es menos importante. Acostumbramos a llamarlo «cultura».[23]

Los efectos de las filosofías de Derrida y Tugendhat se percibieron con mayor rapidez en el mundo angloparlante que en el de Gadamer, pero al examinar qué línea de pensamiento están siguiendo los filósofos hoy en día, debemos reconocer que la influencia de Gadamer en la filosofía contemporánea es todavía inestimable. Ello es debido a que Gadamer ha llevado hasta el final la elevación heideggeriana de la hermenéutica «al centro de la ocupación filosófica» reconstruyendo no sólo la historia de la interpretación filosófica sino también la historia de la filosofía interpretativamente. La hermenéutica filosófica de Gadamer se ha convertido en una referencia no sólo para los filósofos europeos (Paul Ricoeur, Luigi Pareyson, Walter Schulz, Gianni Vattimo, Manfred Frank, Michael Theunissen, Werner Hamacher) sino también para los norteamericanos (Richard Rorty, Richard J. Bernstein, James Risser, John Sallis, Barry Allen, Jean Grondin, Robert J. Dostal, Brice Wachterhauser, Dennis J. Schmidt, Kathleen Wright, Stanley Rosen, Hugh Silverman, Gerald Bruns)

23. Hans-Georg Gadamer, *Gadamer en conversación* (New Haven, Conn.: Yale University Press 2001), 41.

que no sólo representan hoy la denominada rama «continental» de la filosofía contemporánea sino sobre todo una cultura gadameriana que Rorty individuó en su conferencia en Heidelberg. Publicaciones recientes se han hecho eco de esto y han creado colecciones como «Estudios de Hermenéutica»,[24] «Hermenéutica: estudios sobre Historia de las Religiones»,[25] «Judaica: Hermenéutica, Misticismo y Religión»,[26] «Estudios de hermenéutica bíblica americana»,[27] y «Las Interpretaciones».[28]

Una enorme atención se centró sobre la hermenéutica filosófica en todo el mundo cuando la Universidad de Heidelberg invitó a Michael Theunissen, Richard Rorty y Gianni Vattimo a celebrar el centésimo cumpleaños de Gadamer, el 12 de febrero de 2000, con una conferencia.[29] (Este acontecimiento fue emitido

---

24. Editado por Joel Weinsheimer en Yale University Press

25. Publicado por University of California Press.

26. Publicado por SUNY Press.

27. Publicado por Mercer University Press.

28. Publicado por Melbourne University Publishing.

29. Jürgen Habermas anticipó el acontecimiento diciendo en un periódico alemán que «este fin de semana, cuando visitantes de todo el mundo se apresuren a la celebración de las conferencias de Richard Rorty y Michael Theunissen en Heidelberg, cuando casi la totalidad de la filosofía alemana se dé cita allí en torno al maestro, las razones para todo ello no son exclusivamente ser ubicado en su respeto por su trabajo ni tampoco en la anticipada afabilidad de un decano en su chochez. De hecho, él es todavía muy capaz de superar juicios con lengua afilada. Su respeto es también devoción hacia la persona y a su papel de mediador entre dos generaciones de filosofía (J. Habermas, «¿Después del historicismo es posible todavía la metafísica?», en *Las repercusiones de Gadamer: reconsiderando la hermenéutica filosófica.*, ed. Bruce Krajewski, 15-20 [Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 2004, 18-19]). A partir de este acontecimiento, se publicó un buen número de notables revistas y libros sobre Gadamer (sólo paso lista de los publicados en inglés), como la *Revue Internationale de Philosophie* que dedicó un número completo a Gadamer: *Gadamer: Contemporary Philosophers*, n.° 3 (2000) (PUF); A. Harrington, *Hermeneutical Dialogue and Social Science: A Critique of Gadamer and Habermas* (Londres: Routledge, 2001); J. Malpas, U. Arnswald y J. Kertscher, eds., *Gadamer's Century* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2002); J. Grondin, *The Philosophy of Gadamer* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 2003); L. Code, ed., *Feminist Interpretations of Hans-Georg Gadamer* (State College: Pennsylvania State University Press, 2003); R.J. Dostal, ed., *The Cambridge Companion to Gadamer* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002); y recientemente Bruce Krajewski, ed., *Gadamer's Repercussions: Reconsidering Philosophical Hermeneutic* (Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 2004); C. Lawn, *Wittgenstein and Gadamer: Towards*

por todas las redes de televisión alemanas y cubierto por la mayoría de los periódicos del mundo, situando la hermenéutica en la cumbre de nuestro globalizado planeta.) Theunisse[30] estableció en su conferencia que «la recepción de la hermenéutica filosófica se ha mostrado, durante décadas, en dos tendencias dominantes: una es expansiva, abriéndola a otras corrientes de pensamiento (Rorty), mientras que la otra es reflexiva, orientándose hacia la tradición (Vattimo)».[31] Para Rorty, Gadamer no sólo representa el arquitecto de la filosofía hermenéutica sino también una marcada nueva cultura capaz de superar lo que C.P. Snow llamó las «dos culturas» del siglo XX: la fase positivista de la filosofía y la fase humanista. Con el propósito de abandonar definitivamente el modelo científico solucionador de problemas que se alza a partir de esta distinción, enfatizado por Gottlob Frege y Bertrand Russel, Gadamer ha propuesto un modelo conversacional «en el que el éxito filosófico se mide por horizontes fusionados más que por problemas resueltos, o incluso por problemas disueltos».[32] Rorty concluye su *opera magna La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979) no sólo reconociendo que las descripciones deben ser remplazadas por conversaciones sino también que «la epistemología debe ser reemplazada por la hermenéutica». Recientemente, Rorty ha definido la filosofía conversacional[33] como lo opuesto a la filosofía analítica no sólo porque

---

a Post-Analytic Philosophy of Language (Londres: Continuum, 2005), y P.R. Horn, *Gadamer and Wittgenstein on the Unity of Language: Reality and Discourse Without Metaphysics* (Londres: Ashgate, 2005).

30. M. Theunissen uno de los mayores filósofos alemanes vivos, ha contribuido al tema de la intersubjetividad desde un punto de vista hermenéutico en varios estudios. Sólo dos de ellos están disponibles en inglés: *The Other: Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Bubner* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986), y recientemente *Kierkegaard's Concept of Despair* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005).

31. M. Theunissen, «Philosophische Hermeneutik als Phänomenologie der Traditionsaneignung», en *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache. Hommage an Hans-Georg Gadamer* (Frankfurt: Suhrkamp, 2001), 61; la traducción es mía.

32. R. Rorty, «El Ser que puede ser comprendido es lenguaje», en *Las repercusiones de Gadamer: reconsiderando la hermenéutica filosófica*, ed. Bruce Krajewski, Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 2004, 28.

33. Rorty ha usado este término por vez primera en su ensayo «Analytic and Conversational Philosophy», en *A House Divided: Comparing Analytic and Continental Philosophers*, ed. Carlos Prado (Amherst, Mass.: Humanities Press,

los conversacionalistas son lo suficientemente «historicistas como para pensarse a sí mismos como tomando parte en una conversación más que practicando una disciplina cuasi científica» sino también porque la filosofía analítica «parece como el último aliento de la tradición onto-teológica».[34] Habiendo superado esto, no necesitamos ya construir una nueva tradición sino simplemente reorganizar la vieja para entender que estamos siempre condicionados por alguna descripción del pasado. Aunque Rorty no fue directamente discípulo de Gadamer como lo fueron Theunissen y Vattimo, considera a Gadamer «un representante de la vieja escuela de filosofía alemana centrada en Platón, Aristóteles, Kant y Hegel. Tiene el suficiente cosmopolitismo, encanto, aliento y simpatía para hablar por esa tradición al resto del mundo y hacerla inteligible. Deliberadamente ha asumido el papel de embajador entre los filósofos alemanes y americanos. Cuando tenía sesenta años se sentó en mis seminarios para aprender inglés filosófico de manera que pudiera dar conferencias en inglés. A los ochenta años hizo lo mismo en italiano. Esto fue característico de su cosmopolitismo filosófico que empleó al servicio de una diplomacia cultural».[35]

Muchas investigaciones filosóficas comienzan mostrando lo que un cierto filósofo ha hecho por la filosofía para iluminar su trabajo, pero de acuerdo con Heidegger, cada filósofo trabaja siempre dentro de una cierta pre-comprensión que condiciona su comprensión, y esta pre-comprensión sólo es experimentada por el autor mediante un proceso de concreción y creación. Ésta es la razón por la que, como Heidegger explicaba en *Ser y tiempo*, necesitamos «una repetición explícita de la cuestión del ser», una repetición «de ella» porque «conocimiento [*Wissen*] en el más amplio sentido» incluye «no sólo teoría, sino aproximación a algo sabiendo el propio camino en torno a ello, venciéndolo, penetrando su contenido substancial como en un intercambio». El texto de Heidegger, *Ontología: hermenéutica de la facticidad*,

2003), y la ha discutido con Gianni Vattimo y conmigo en R. Rorty y G. Vattimo, *El futuro de la religión*, ed. S. Zabala (Nueva York: Columbia University Press, 2005), 68.

34. Rorty, en Rorty y Vattimo, *El futuro de la religión*, 68.

35. R. Rorty, entrevista con Danny Postel, en «The Legacy of Hans-Georg Gadamer, a "Philosopher's Philosopher"», en *Chronicle of Higher Education*, 5 de abril de 2002.

muestra que el término «hermenéutica» deriva de una palabra griega conectada con el nombre del dios Hermes, el reputado mensajero e intérprete de los dioses, y por qué originalmente estaba vinculada más estrechamente a la interpretación de textos sagrados. Aunque la hermenéutica tiene sus orígenes en problemas de exégesis bíblica y en el desarrollo de un marco teórico que permitiera gobernar tales prácticas exegéticas en el siglo XVIII y en los comienzos del XIX, teólogos y filósofos como Johan Martin Chladenius, Georg Friedrich Meier, Friedrich Ast, Friedrich Schleiermacher y Friedrich Nietzsche desarrollaron la hermenéutica hacia una teoría más abarcante de interpretación textual en general, reglas que aportaban la base para una buena práctica interpretativa indiferente a la materia del sujeto: Dios, naturaleza, arte, o incluso las ciencias sociales. Pero es a través de Dilthey primero y luego más firmemente mediante Heidegger que la hermenéutica se convierte en una posición completa y reconocida en la filosofía alemana del siglo XX. Es importante recordar que en su clásico de 1927 Heidegger usaba el término «hermenéutica» no en el sentido de una teoría del arte de la interpretación ni tampoco en el de la interpretación en sí misma, sino más bien para intentar una primera definición de la naturaleza de la interpretación en ámbitos hermenéuticos.

Las consecuencias de la filosofía hermenéutica o tan sólo del concepto de interpretación son demasiado amplias para recibir un análisis completo en este ensayo y probablemente requerirían algunos volúmenes. Pero aunque mi objetivo era precisamente justificar una tesis (*interpretación como el fármaco para la onto-teología*), es interesante apuntar estas justificaciones históricas antes de entrar en el corazón del argumento porque constituyen esta misma tesis. La razón de esta justificación sólo puede ser hallada en el mismo concepto de interpretación porque hoy, tras 2.000 años de sumisión a los incuestionados paradigmas metafísicos, «hemos logrado un discurso sobre el discurso, una interpretación de la interpretación», como explica Julia Kristeva, que finalmente hará que «la palabra se haga carne».[36] Esto es

36. J. Kristeva, «Psychoanalysis and the Polis», en *Transforming the Hermeneutic Context: From Nietzsche to Nancy*, ed. Gayle L. Ormiston y Alan D. Schrift (Nueva York: State University of New York Press, 1990), 99. La reciente publicación de M. Foucault, *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the College*

subrayado por la filósofa francesa como un éxito porque es un camino de salida de lo que Hegel llamó «el deseo de conocimiento absoluto»: la interpretación permanece secretamente durante todo este tiempo pegada a este deseo (hasta que Heidegger la eleva a centro de la filosofía), proporcionando una práctica que finalmente podía comenzar liberando todo el marco abarcante.

Habiendo estudiado una tradición de filósofos que centraron su trabajo sobre el concepto de interpretación, Heidegger no lo consideró como una operación de construcción sino como un anuncio de lo que acababa de ser constituido; por tanto: traer al lenguaje el significado de Ser. En el famoso diálogo con el profesor Tezuka, de la Universidad Imperial de Tokio en 1953, da clara noticia del significado de la hermenéutica para la filosofía:

> HEIDEGGER.—La expresión «hermenéutica» deriva del verbo griego *hermeneuin*. Ese verbo está relacionado con el sustantivo *hermeneus*, que se refiere al nombre del dios Hermes mediante un pensamiento juguetón que es más convincente que el rigor de la ciencia. Hermes es el mensajero divino. Trae el mensaje del destino; *hermeneuin* es esa exposición que trae noticias porque puede escuchar un mensaje. Semejante exposición se convierte en interpretación de lo que ha sido dicho en primera instancia por los poetas que, de acuerdo con Sócrates en el *Ion* de Platón (534*e*), *hermenes eisin ton theon* —«son intérpretes de los dioses».
>
> TEZUKA.—En el pasaje que usted tiene en mente, Sócrates lleva las afinidades todavía más lejos suponiendo que los rapsodas son quienes llevan las noticias de la palabra del poeta.
>
> HEIDEGGER.—Todo esto deja claro que hermenéutica significa no sólo la interpretación sino, incluso antes de ella, la transmisión de mensaje y noticias.
>
> TEZUKA.—¿Por qué fuerza usted este sentido original de *hermeneuin*?
>
> HEIDEGGER.—Porque fue este sentido original el que me impulsó a usarlo en la definición del pensamiento fenomenológico que me abrió el camino a *Ser y tiempo*. Lo que importaba entonces, y todavía importa, es traer al Ser de los seres —aunque ya

---

de France, 1981-1982 (Londres: Palgrave Macmillan, 2005), será muy útil para entender el significado de la hermenéutica en Francia, que hasta ahora sólo había sido atribuida a Paul Ricouer (1913-2005). Un diálogo muy interesante entre Ricoeur y Gadamer puede encontrarse en *The Conflict of Interpretations*. En R. Bruzina y B. Wilshire, eds., *Phenomenology dialogues and bridges* (Albany: State University of New York Press, 1982), 299-320.

> no al modo de la metafísica, sino como que el Ser mismo brille, el Ser mismo—, es decir: la presencia de los entes presentes, el doble de lo doble en virtud de su simple unicidad. Esto es lo que sostiene su petición al ser humano, llamándole a su ser esencial... de conformidad con esto, lo que prevalece en y anima la relación de la naturaleza humana con el doble es el lenguaje. El lenguaje define la relación hermenéutica... Si el ser humano está en una relación hermenéutica, sin embargo, eso significa que él es precisamente, no un artículo de consumo.
>
> TEZUKA.—¿En qué sentido?
>
> HEIDEGGER.—Hermenéuticamente —hay que decir, con respecto al traer noticias, con respecto a preservar un mensaje... Es nuestro propósito que la primera página de *Ser y tiempo* hable de «suscitar de nuevo» una cuestión. Lo que se quiere decir no es el monótono presentar otra vez algo que es siempre lo mismo: sino para atraer, para recoger, para reunir lo que está contenido dentro de lo viejo.[37]

Si esto es verdad, entonces el fármaco del Ser debe ser la *interpretación* misma porque no sólo es lo que permite al Ser salir adelante (el remedio) sino también lo que lo rechaza (el veneno). Interpretar es el único acto, práctica o camino capaz de alcanzar el Ser de seres y permite al Ser de los seres alcanzarnos. Si bien Heidegger usa la hermenéutica para caracterizar el acceso interpretativo, más allá del metafísico, a la pregunta fundamental del Ser, es esencial entender que esta cuestión la da él mismo y es sólo dada en una *hermeneia*: el más primordial, primitivo, auténtico significado de lo que habrá de ser elucidado. Además, el significado del Ser no puede ser alcanzado por el significado hermenéutico, pero *hermeneia* es el significado de este ser que somos —humanos, intérpretes del logos.

Como Vattimo explicaba en el epígrafe del inicio de este capítulo, la práctica de *interpretar* afecta (infecta) todo cuanto entra en contacto con ella (eliminando la distinción entre objetividad y subjetividad, ciencias humanas y científicas, filosofía continental y analítica), y sobre todo restaura (cura) el Ser del olvido que lo ha cubierto.[38] La interpretación nos ayuda a reconocer cómo

---

37. M. Heidegger, *De camino al lenguaje* (1959), trad. Peter D. Hertz (Nueva York: Harper & Row, 1982), 29- 36.

38. G. Vattimo explica esta naturaleza infecciosa de la hermenéutica en «La época de la Interpretación», en Rorty y Vattimo, *El futuro de la religión*, ed. S. Zabala (Nueva York: Columbia University Press, 2005), 43-54.

los seres, las cosas de nuestra experiencia, se nos hacen «visibles» sólo dentro de un horizonte que está determinado históricamente por el lenguaje del Ser; y también que este mismo horizonte no puede ser entendido como algo estable, como una estructura eterna que nos fue dada de una vez para siempre porque el encuentro con la verdad del Ser no es el hecho de ser informado sobre un estado dado de acontecimientos o situaciones, sino sobre la edificación que proporciona el encuentro mismo. La naturaleza hermenéutica de nuestra relación con el mundo de ninguna manera renuncia a la verdad; por el contrario, acomoda la verdad en su contexto histórico para organizar el fantasma del relativismo nihilista en el que la filosofía se encuentra hoy. De este modo, la hermenéutica no sólo ha remplazado la epistemología, sino que también la filosofía analítica ha reconocido, mediante la interpretación, cómo se sitúa por «un programa formulado sin precisión. En pos de su propia tradición, la filosofía analítica ha llegado al reconocimiento de que está encarada con los mismos retos con los que se encara la hermenéutica trascendental en el continente. Ambas se ven impelidas hacia una filosofía pragmática de la finitud que debe aprovechar sus oportunidades y medir sus riesgos. Ésa es una forma de describir la disolución del análisis filosófico, o por lo menos sus convergencias con la filosofía hermenéutica».[39]

La deconstrucción de Derrida fue un instrumental necesario para encontrar las polaridades «objetivas» que constituyen la metafísica, así como la disolución semántica de Tugendhat sirvió para entender la naturaleza lingüística de nuestra comprensión del mundo, pero ninguno ofreció una respuesta adecuada a la cuestión del Ser. Ninguno ofreció un camino que permitiera al Ser brillar por sí mismo. La razón principal por la que la hermenéutica es el mejor fármaco para la onto-teología reside en su capacidad de permitirnos traer al Ser de los seres en «noticias lingüísticas comprensibles» sin la ilusión de superar la metafísica de una vez por todas.[40] Estas noticias han sido descritas como

39. J. Grondin, *Introducción a la Filosofía Hermenéutica* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1994), 10.

40. Estoy de acuerdo con John D. Caputo cuando dice que «la hermenéutica me ha parecido siempre una versión más moderada e incluso más conservadora de la deconstrucción, donde la hermenéutica hace lo que la deconstrucción igualmente se pone a hacer pero de forma más radical...

la esfera del lenguaje. *El ser que puede ser comprendido es lenguaje*, dice Gadamer en *Verdad y método*, porque sólo dentro del ámbito del lenguaje podemos «suscitar de nuevo» la pregunta fundamental de la filosofía sin la idea de un Ser objetivado y externo. Si el olvido de la pregunta por el Ser define a la metafísica hoy, una conversación hermenéutica genuina determinará un cambio que pone en cuestión al interlocutor. Este cuestionamiento no preservará un entendimiento específico del Ser, pero sí la capacidad de mantenerse vigilantes y atentos a una pérdida que no puede recuperarse. La hermenéutica de Gadamer es la posición filosófica que incluye la posibilidad de no encontrar el Ser, de fallar en esta búsqueda porque cuando la investigación desvela el Ser, puede también accidentalmente cubrirlo. En uno de sus últimos libros, *El enigma de la salud*, Gadamer mostraba cómo la misma hermenéutica también debía ser entendida como un arte de curar, de recuperación, en el que ambos, doctor y paciente, deben basar la cura en el diálogo. Esta relación fue pensada por Heidegger como la relación entre la humanidad y el Ser para recuperar el Ser del olvido humano. La filosofía se convierte en un proceso de recolección y recuperación, por tanto de convalecencia.[41] Si la convalecencia es el regreso gradual a la salud tras la enfermedad, entonces debemos reconocer que la filosofía era para Sócrates un asunto de convalecencia, una cuestión de encontrar el mejor fármaco.

Cuando Rorty declaró en Heidelberg que en «una futura cultura gadameriana, los seres humanos sólo desearían vivir uno para el otro, en el sentido en que Galileo vivió para Aristóteles, Blake para Milton, Dalton para Lucrecio y Nietzsche para Sócrates. La relación entre predecesor y sucesor sería concebida, como ha enfatizado Gianni Vattimo, no como la relación carga-

---

Gadamer dice que la hermenéutica es una forma de poner en juego (*ins Spiel*) la posición propia y desde ahí ponerla en riesgo (*aufs Spiel*). No sé cómo mejorar esta fórmula tan brillante. La hermenéutica es un modo de escapar al círculo de la mismidad, una forma de romper las fuerzas que nos clavan a nosotros mismos. Es la manera de que lo diferente advenga y salve a la mismidad de sí misma» (J.D. Caputo, «In Praise of Devilish Hermeneutics», en *Thinking Difference. Critics in Conversation*, editado por Julian Wolfreys [Nueva York: Fordham University Press, 2004], 119-120).

41. James Risser ha dado una muy precisa noticia de la naturaleza de la «convalecencia» en la filosofía hermenéutica en su aportación a este volumen.

da de poder de la "superación" (*Überwindung*) sino la amable relación de cambiar a nuevos propósitos (*Verwindung*)», estaba aludiendo a las intenciones de Gadamer y Vattimo cuando dijeron que la tarea de la hermenéutica es encontrar «la palabra que puede alcanzar al otro» y «continuar el hablar del Ser». Libros como el de Bas van Fraassen *Empirical Stance*, el de Robert Brandom *Tales of the Mighty Death*, el de Hilary Putnam *Ethics without Ontology* y el de Barry Allen *Knowledge and Civilization* son ejemplos y consecuencias de la cultura gadameriana del diálogo. Todos estos libros pertenecen a nuestra cultura postmetafísica, en la que no filosofamos porque poseamos la verdad absoluta sino, como Platón subrayaba en *El Banquete*, porque nunca la poseeremos. La filosofía hermenéutica no sólo ha debilitado la idea de la filosofía como la búsqueda de la verdad sino que ha usado esa misma debilidad para parar el lamento por una validez universal: la naturaleza interpretativa de la verdad ha disuelto la petición de verdad como objetividad.

15

GIANNI VATTIMO; O MÁS BIEN, LA HERMENÉUTICA COMO PRIMACÍA DE LA POLÍTICA

Paolo Flores d'Arcais

De un modo decisivo, Gianni Vattimo ha ayudado a hacer de la hermenéutica la filosofía hegemónica de nuestro tiempo, haciendo girar hacia «la izquierda» el legado heideggeriano, en el que el tema del olvido del Ser y el compromiso nostálgico de la filosofía de su «recolección» la transforman a ella misma en un debilitamiento/agotamiento del Ser hacia un destino de disolución del Ser; esto es, hacia una modernidad identificada con el «largo adiós» al Ser.

Pero apenas ha sido nunca señalado cómo este modo de tematizar el Ser hace de la filosofía de Vattimo una filosofía *esencialmente* moral, o, con mayor precisión, una filosofía *ético-política*. De hecho, se trata de una filosofía anti-metafísica, anti-dogmática y anti-autoritaria, en la que el propósito teórico (antimetafísico y antidogmático) está comandado, no obstante, de forma explícita por un propósito político (antiautoritario). La tarea que Vattimo asigna a la filosofía es, de hecho, radicalmente política: contribuir a la emancipación de la humanidad. La filosofía *como* filosofía debe ser el instrumento de la *liberación*. Una tal vocación libertadora y emancipatoria constituye —también y sobre todo— la *responsabilidad* del filósofo. Constituye un «servicio», pero en el sentido de un servicio *profesional* que es inherente a la *Beruf* misma —una herramienta del oficio a la que no se puede renunciar, como la habilidad del cirujano para usar un bisturí.

Esta somera descripción de la filosofía de Vattimo (y de lo que debe ser la filosofía según Vattimo) puede parecer un poco «forzada» (sin embargo, debe ser tolerable para la filosofía hermenéutica). En realidad, no es ni forzada ni exagerada; por el

contrario, las declaraciones de Gianni[1] sobre este tema suenan inequívocas, a menudo decisivas, incluso últimas y definitivas.

En sus propias palabras, «Filosofía, proyecto, historicidad, teóricos, emancipación, para mí significan lo mismo».[2] La suya es una vocación filosófica orientada hacia la política,[3] alimentada por «proyectos de transformación radical».[4] «Comencé mis estudios de filosofía porque me sentí implicado en un proyecto de transformación humana, en un proyecto de emancipación».[5] Más que una mera inclinación personal, esto se comprende como una orientación/destino de toda una época histórica: «la idea de universalidad... como tarea o proyecto o idea regulativa... que claramente motivó una cultura filosófica después de Kant, creo que debe ser ligada *rigurosamente* a un proyecto político, e incluso debe ser reconocida como una *construcción política* en cualquier caso. Esta idea no es eurocéntrica, aún cuando sea el producto de Europa: alberga un significado *objetivo*».[6] Subrayo «objetivo», un término inusual en su obra, y además algo desconcertante, pues Gianni, el buen hermeneuta, lo usa con mayor parsimonia que la de Shylock.

Conclusión: Vattimo cree que «*siempre* hay un bien político en juego en la filosofía, una cuestión de comunidad política»,[7] hasta el punto de haber confirmado que para él «la única filosofía, el único modo de hacer filosofía es lo que he descrito», es decir, «comenzar... con lo político»,[8] terminará preguntándose «si el proyecto de Husserl, cuyo origen estaba en las matemáticas, era realmente "filosofía"».[9]

---

1. Me doy cuenta de que a menudo me refiero a Vattimo usando su nombre de pila (Gianni) en lugar de su apellido. Puesto que esto ocurre sin ninguna intención deliberada, es posible que la elección de su nombre, que es más confidencial e íntimo, revele el momento en que decidí, más que reconstruir (o de-construir) su pensamiento, que me gustaría «persuadirle».

2. Gianni Vattimo, *Vocazione e responsabilità del filosofo* (Génova: Il Melangolo 2000), 116. Otras obras de Gianni son quizás más importantes, pero éstas que citaré son las únicas en las que su filosofía es expuesta de un modo completo y orgánico. Además, se pueden encontrar en todas sus obras citas análogas o idénticas.

3. *Vocazione e responsabilità*, 117.

4. *Ibíd.*, 118.

5. *Ibíd.*, 114.

6. *Ibíd.*, 124 (las cursivas son mías).

7. *Ibíd.*, 113 (las cursivas son mías).

8. *Ibíd.*, 121.

9. *Ibíd.*

Por lo tanto, política y filosofía son sólo dos articulaciones de un mismo *actuar* orientado hacia la liberación y la emancipación; pero entonces, política y filosofía son ambas *políticas* y constituyen sólo dos modalidades de ello. Por supuesto, hay «alguna diferencia» entre la «política de un filósofo» y la política «de un político profesional y especializado»,[10] pero éstas son diferencias en brazos de la política, y de hecho, desde que «la intención democrática más bien conduce hacia esto [la política del filósofo] y no hacia la política inmediata y directamente» (como «si para apoyar la democracia hubiera primero que producir eso que llamamos teoría, o al menos ideas, actitudes culturales»),[11] se sigue que el filósofo-convertido-en-político es la *elección más política* hoy, porque es necesario, desde un punto de vista democrático, mientras que llegar a ser un político de carrera sólo es, hablando políticamente, «lo segundo mejor».

De momento, permítasenos no dar a conocer el juicio sobre si este compromiso teórico-educativo es realmente o no la forma más necesaria y eficaz de comprometerse en política democrática (y si realmente fue así en 1968: por ejemplo, «cuando Pareyson en el 68 decía que "soy mucho más revolucionario que los estudiantes que están manifestándose", yo compartía y comprendía perfectamente su punto de vista»)[12] o si privilegiar la política como un compromiso teórico-educativo (en ensayos y periódicos, pero también en la universidad y en la academia) se hace inevitable sólo cuando la ocupación de la vida pública por el «aparato» político asume el carácter deformado de un monopolio omnipresente. El hecho esencial sigue siendo que para la filosofía de Vattimo, hacer filosofía es siempre uno de los modos de hacer política: «No creo que haya una diferencia entre lo que hago mientras enseño en la universidad y lo que hago mientras escribo un artículo de periódico»,[13] o cuando, podemos añadir, en coherencia con tales presupuestos filosóficos, Gianni lleva a cabo su actividad como diputado europeo durante cinco años en Estrasburgo.

Por lo tanto, la filosofía no sólo no es una ciencia (no puede ser una ciencia, y mucho menos que nunca debe imponerse a la

10. *Ibíd.*, 117.
11. *Ibíd.*
12. *Ibíd.*, 118.
13. *Ibíd.*, 109.

tarea de llegar a ser una ciencia), sino ni siquiera es una de las «formas de conocimiento» cuyo estatus científico está todavía en disputa —siguiendo los estándares de la ciencia (las ciencias humanas *latu sensu*). «La filosofía es más un discurso edificador que un discurso demostrativo, está más orientada a la edificación de la humanidad que al desarrollo del conocimiento y al progreso de las ciencias».[14] «Edificar» significa tanto construir una humanidad libre e igual como invitar a otros y persuadirles de compartir ese proyecto («te exhorto a»).[15]

Pero si éste es el Ser de la filosofía, su vocación y responsabilidad, debe ser capaz de revelarse potencialmente a cualquiera, sin retraerse siempre, mediante un lenguaje de iniciación, a un ejercicio esotérico y auto-referencial. También por esta razón, Vattimo contempla con sospecha incurable toda filosofía lógica, y declara abiertamente que cuando se enfrenta a una página de fórmulas, «Salto por encima de todas ellas y busco la conclusión para saber qué significa para mí»,[16] porque la filosofía debe ser un «discurso en lenguaje cotidiano»,[17] y no puede ser de otro modo sin traicionarse a sí misma. No por casualidad, la hermenéutica, como cualquier otra oferta teórica, es juzgada según las «consecuencias para los problemas tradicionales de la filosofía»,[18] es decir, moral, religión, ciencia y arte.

Gianni enfatiza, hasta llegar al desafío, el carácter directamente político de la filosofía, casi reivindicando que «pierde su alma»,[19] es decir, nunca puede escapar de «hablar» de acontecimientos diarios y debe dedicarse a ellos. La suya, por lo tanto, es una filosofía que no teme, sino más bien demanda, desertar de su puesto a favor de la *praxis*» (a pesar del «sabor a desprecio» con que «semejante filósofo, tan mediocre moralmente como grandioso especulativamente» puso «en guardia» a uno de sus alumnos hace casi ochenta años).[20] «De todas maneras, hice exactamente esto», podría responder Vattimo con Günther Anders.

14. *Ibíd.*, 64.
15. *Ibíd.*, 74.
16. *Ibíd.*, 87.
17. *Ibíd.*, 88.
18. Gianni Vattimo, *Más allá de la interpretación*, traducido por David Webb (Stanford: Stanford University Press 1997), 11.
19. *Vocazione e responsabilità*, 119.
20. Cf. Günther Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. 2, 6.

Gianni, de hecho, dice mucho más: este «perderse en la praxis», ya es hacer filosofía, y toda filosofía es un «perderse en la praxis», puesto que todavía no es una cuestión de «deserción», sino más bien de conformarse con la más auténtica vocación/responsabilidad de la filosofía.

Hemos visto que esta filosofía-para-la-emancipación es ya siempre «una construcción política en todo caso»;[21] pero no es arbitraria por esa razón. La filosofía, según Vattimo, debe huir de toda tendencia subjetivista, los «riesgos del irracionalismo, relativismo y tradicionalismo»,[22] dado que Gianni se une a la cadena de argumentación rigurosa con la prevención de la inevitabilidad del carácter personal de todo filosofar (la existencia no puede ser repetida). El discurso filosófico debe, en definitiva, «hacer explícita la naturaleza arbitraria *y al mismo tiempo necesaria* de lo que se dice y de los modos en que se dice»[23] demostrando que la antinomia entre las dos exigencias es en su mayor parte superficial.

Esto significa una actitud que no privilegia las «ciencias» humanas sobre las ciencias experimentales. De hecho, al confirmar que «incluso las ciencias "duras"... no son puro conocimiento descriptivo», Vattimo subraya cómo «eso no significa de hecho que los físicos carezcan de razón, o que la ciencia carezca de una *objetividad indiscutible*».[24] Aún más, la filosofía no sólo debe proteger las «realizaciones» de la idea de verdad característica de la ciencia moderna, sino también «reconocer la experiencia de la verdad que todos tenemos, tanto si es en la defensa pública de la validez de una afirmación o en el impulso de una crítica racional del orden existente (una tradición mítica, un *idolum fori*, una estructura social injusta), o, sobre todo, al corregir una opinión falsa y así transitar de la apariencia a la verdad».[25] La filosofía, al final, no puede reducir ni frustrar ni la ciencia ni la «objetividad» del lenguaje y del sentido común.

Según Gianni, hoy sólo la *koiné* hermenéutica puede dar con tales condiciones y requisitos tan exigentes e incluso insensatos. De hecho, con mayor precisión, es «esa filosofía desarrollada en

---

21. *Vocazione e responsabilità*, 124.
22. *Más allá de la interpretación*, 78.
23. *Vocazione e responsabilità*, 112 (las cursivas son mías).
24. *Ibíd.*, 84 (las cursivas son mías).
25. *Más allá de la interpretación*, 78.

torno al eje Heidegger-Gadamer»,[26] cuya esencia programática (y noble legado, que se remonta hasta Nietzsche) se ha cristalizado en el principio según el cual no hay interpretaciones *verdaderas* o *hechos* (o no pueden darse), sino sólo interpretaciones.

Después de todo, la hipótesis de la verdad como correspondencia con los hechos constituiría una quimera, puesto que «la idea de una descripción objetiva de una situación no puede proponerse porque la situación siempre se construye sobre los efectos de la reflexión»,[27] y puesto que «cualquiera que diga "Sólo me interesa la verdad", en realidad está haciendo elecciones, y elige esta o aquella verdad».[28] En esta crítica de la verdad no se mantiene siquiera la verdad axiomático-deductiva, tautológica, *a priori* o lógica. «Si hay leyes lógicas eternas, debo someterme a ellas, y si estoy sometido a ellas, pierdo todo lo que es determinante para mí, y en particular, la diferencia entre mis acciones de ayer y aquéllas de mañana, mi historicidad individual y la historicidad en general».[29] Por tanto, «la objeción» de Gianni «a la concepción de la verdad como correspondencia no está basada es su inadecuación como descripción fiable de la experiencia de la verdad»[30] sino más bien, como sabemos, sobre el impedimento moral de sofocar la pregunta crítica en la «silenciosa autoridad de la evidencia objetiva»,[31] esto es, de frustrar la vocación/responsabilidad de la filosofía como actividad antidogmática, y así antiautoritaria: «no puede uno mantenerse en una concepción del Ser como *Grund* [fundamento], como un primer principio insuperable que reduce al silencio todo interrogar».[32]

Por consiguiente, nos quedamos con la filosofía como hermenéutica. No hay hechos, sólo interpretaciones. Y sin embargo, añade Vattimo, si nos paramos aquí, la hermenéutica no satisface de hecho lo que se exige de ella, y además se arriesga constantemente a fallar cayendo en los «vicios» de la metafísica, en la verdad como *Grund* de obediencia definitivo y autoritario.

---

26. *Ibíd.*, 2.
27. *Vocazione e responsabilità*, 101.
28. *Ibíd.*, 105.
29. *Ibíd.*, 90-91.
30. *Más allá de la interpretación*, 76.
31. *Ibíd.*, 89.
32. *Ibíd.*, 76.

De hecho, la hermenéutica es «la teoría filosófica del carácter interpretativo de toda experiencia de verdad»,[33] pero «si la hermenéutica fuese sólo el descubrimiento del *hecho* de que hay perspectivas diferentes sobre el "mundo" o sobre el Ser, la concepción de la verdad como el reflejo objetivo de cómo son las cosas (en este caso, del *hecho* de que hay múltiples perspectivas), sería confirmada».[34] Este «demonio» hermenéutico terminaría en la antinomia de afirmar la misma cosa que quiere contestar, y así instauraría una nueva obediencia compulsiva. Además, tal verdad/contundencia sería entonces la de un relativismo definitivo. Y autoritarismo y relativismo son dos de los muchos bajíos que Gianni llama a evitar en la navegación filosófica.

Ya no se puede adoptar la hermenéutica en su versión «respetuosa», corrompida por el autoritarismo y el relativismo, sino más bien en la versión radical y nihilista de Nietzsche: no hay hechos, sólo interpretaciones, *e incluso esto sólo es una interpretación*. «La hermenéutica no es sólo una teoría de la historicidad (horizontes) de la verdad: es ella misma una verdad histórica radical. No puede pensar en sí misma metafísicamente como una descripción de una estructura objetiva de la existencia entre otras».[35]

Gianni, no obstante, está perfectamente advertido de la dificultad que tal hermenéutica asume debido a su coherencia nihilista. Esta dificultad se resume como sigue: ¿cómo es posible encontrar argumentos *rigurosos* (argumentos que no se reducen a una cuestión de mero gusto personal) que permitan preferir su versión de la hermenéutica sobre la hermenéutica «respetuosa», considerando que la hermenéutica radical/coherente, al presentarse a sí misma como una interpretación, pone en juego cualquiera otra interpretación, tanto si surge de teorías hermenéuticas incoherentes o de las teorías metafísicas rivales más diversas? ¿Y cómo se puede cerrar el círculo hermenéutico de manera virtuosa (de)mostrando (con argumentos rigurosos) que por razones de preferibilidad racional, la filosofía hoy debe ser la teoría política de la liberación (y no, por ejemplo, la santificación preservadora del orden existente)?

---

33. *Ibíd.*, 7.
34. *Ibíd.*, 8.
35. *Ibíd.*, 6.

La línea hermenéutica del razonar, con frecuencia parece un laberinto, pero al menos en el caso de Vattimo, el hilo de Ariadna es fácil de seguir: la verdad como correspondencia o como descripción es inalcanzable en la realidad, pues siempre está condicionada por una «apertura previa» en la que tal verdad está dada. Las verdades del sentido común y, sobre todo, de la ciencia, son verdades objetivas, pero sólo como verdades *secundarias* —sólo relativas a una «apertura». Sin embargo, tales aperturas no pueden ser comprendidas como una yuxtaposición meramente casual y contingente de «cultura» o de «universos lingüísticos» no relacionados entre sí. En tal caso, la comparación entre tales «aperturas» se reduciría a la facticidad bruta de la fuerza, a la prioridad de una voluntad de poder. Por el contrario, deben pertenecer a una «historia del Ser». Sin ella, se renuncia al Ser y se reduce a mero ser, anunciando una «presuposición metafísica no intencional»[36] y cayendo de nuevo en su silenciosa autoridad. Tales «aperturas» deben constituir por ello la verdad del Ser, una verdad que no se da a sí misma como *Grund* estable resistente a un cuestionamiento posterior, sino más bien una verdad en la forma del *acontecimiento*. La hermenéutica opone la metáfora de la verdad como «habitar» a la verdad metafísica como «posesión de la verdad». En este «habitar común» sólo puede ofrecer —para persuadir a la racionalidad para que haga preferir— la mera historia, o de hecho «fábula» de la modernidad como la disipación del Ser y la muerte de la verdad (que es la versión sinónima de la «muerte de Dios»). Es la única «fábula» que toma en consideración con éxito un mundo que se ha convertido en una fábula.

¿Este hilo de Ariadna puede de verdad conducirnos fuera del laberinto? ¿Puede evitar realmente que nos desviemos regresando a la metafísica, esto es, puede evitar tanto la *Scilla* del autoritarismo como el *Caribdis* de la mera «cuestión de gusto... un estado de la mente que sigue siendo tan completamente inexplicable para sí mismo como para los otros (justamente porque [era] inextricable al argumento)»,[37] y puede así evitar la facticidad y el choque de mero poder?

Pongamos estas preguntas en orden. En primer lugar, ¿por qué habría de ser tan dramático renunciar al Ser (aparte del he-

36. *Ibíd.*, 12.
37. *Ibíd.*, 8.

cho de que habría que renunciar a *toda* versión del heideggerianismo, incluyendo la «de la izquierda»)? Ésta es una *pregunta* obligatoria, pues silenciar la interrogación significa permanecer atrapado en el *Grund* metafísico. La respuesta de Gianni es que, sin embargo, habría que identificar la «apertura» «con la pura factualidad de una cierta forma de vida no abierta a la discusión, y que se muestra a sí misma sólo en su sostenerse como el horizonte de todo juicio posible».[38] De este modo, estaríamos autorizados a «identificar el paradigma o universo cultural en el que estamos arrojados con el mundo real *tout court*»,[39] y, en consecuencia, a colonizar o globalizar a nuestra imagen y semejanza mediante la fuerza —según una lógica e inclinación totalitarias— todo «universo cultural» diferente. Y finalmente, renunciar al Ser significa asumir la apertura como una mera contingencia y por lo tanto como un «hecho bruto» que la reduce «inevitablemente a un efecto de la fuerza (la verdad como "voluntad de poder")».[40]

Todo se aclara: no podemos renunciar al Ser (reconociéndolo, por ejemplo, como mero atajo hacia la totalidad de los entes), en nombre de una urgencia moral, de una necesidad ética de escapar del abismo del «todo vale». Ésta es la misma «necesidad» moral, se percibe, que Dostoyevsky (usando el nombre de «Dios» más que el de «Ser») valoró, anticipadamente, *contra* Nietzsche y el nihilismo.

Puesto que no podemos renunciar al Ser, las aperturas no pueden ser meras condiciones o paradigmas u horizontes dentro de los que «puede ocurrir toda confirmación o falsificación de una proposición»,[41] sino que cada una debe ser, en su momento, la «verdad». Ineludiblemente, si no se ha de ver uno abrumado por la facticidad bruta de la voluntad de poder, «la verdad de la apertura —Gianni lo especifica rápidamente— puede, así parece, pensarse sólo sobre la base de la metáfora del habitar»,[42] puesto que no debe, en modo alguno, reduplicar o sustituir la verdad como *Grund*.

Ante todo, Gianni quiere decir tres cosas: las «voces» de este habitar juntos [*(co)*habitazione] «hablan con una multiplicidad

38. *Ibíd.*, 87.
39. *Ibíd.*, 84.
40. *Ibíd.*, 85.
41. *Ibíd.*, 14.
42. *Ibíd.*, 81-82.

irreductible»,[43] su habitar conjunto sucede en «un paisaje portador de las marcas de una tradición»,[44] y la condición de que cada uno se halle «siempre ya arrojado en un proyecto, en un lenguaje, una cultura, que *hereda*»[45] implica no sólo la mera pertenencia a una tradición, sino más bien un «heredar el pasado de forma activa».[46] En conclusión, el «arrojamiento en una apertura histórica siempre es inseparable de una participación activa en su constitución, su interpretación creativa y su transformación»,[47] de tal manera que «el habitar implica, más bien, un pertenecer activo que involucra tanto el consenso como la posibilidad de una actividad crítica».[48]

Vattimo señala que «como una metáfora para hablar de la verdad hermenéutica, habitar puede ser mejor comprendido como si se viviera en una biblioteca»,[49] pero éste es un presupuesto idílico difícilmente compatible con cualquier interpretación de la condición humana. El habitar juntos humano, o demasiado humano o inhumano, en medio de una «multiplicidad irreductible de voces» no se despliega, o si lo hace, entonces muy raramente, en la forma de una conversación civil entre lectores de buenos libros, en la acogedora atmósfera de un club inglés. La verdad de las «aperturas», esto es, de la «multiplicidad irreductible de universos culturales»,[50] consiste ella misma —principal y especialmente— en un habitar juntos que es conflicto, hostilidad, guerra, *mors tua vita mea*. La «multiplicidad irreductible», que Gianni con toda razón supone carente de presupuestos, sucede entonces que es cambiada subrepticiamente por Gianni por una multiplicidad «armoniosa» y eventualmente reconciliable en el ámbito de una coexistencia democrática que funciona. Pero sin esta petición de principio, un *wishful thinking* análogo al de Habermas (el cual «deduce» la democracia de una acción comunicativa, aun cuando esta acción comunicativa sucede y se da sólo en condiciones democráticas), nos deslizamos una vez más en la facticidad bruta en la que el

43. *Ibíd.*, 90.
44. *Ibíd.*
45. *Ibíd.*, 91.
46. *Ibíd.*, 90.
47. *Ibíd.*, 83.
48. *Ibíd.*, 82.
49. *Ibíd.*
50. *Ibíd.*, 91.

árbitro de las relaciones de fuerza toma el lugar de la verdad —el mismo abismo del que prometió salvarnos la hermenéutica coherente-nihilista de Vattimo.

Gianni muestra que es bien consciente, si bien de modo indirecto, de este *impasse*. Reconoce, de hecho, que la hermenéutica es «incapaz de describir la verdad "original" en términos de habitar sin recurso a una metáfora ulterior profundamente enraizada en la tradición metafísica; a saber, la de la "comunidad", o todavía, en términos de Hegel, la de la "bella vida ética"»,[51] un «pasaje» que «en la concepción hermenéutica de la verdad... está comprensivamente liquidado»,[52] y no podría ser de otro modo. ¿Cómo puede salir de esto? ¿El recurso a la *tradición común*, que constituye el «paisaje» en el que la existencia está arrojada, es suficiente?

«Las razones para preferir la concepción hermenéutica de la verdad a una concepción metafísica», sostiene Vattimo, «están en la herencia histórica[53] de la que aventuramos una interpretación y a la que damos una respuesta».[54] ¿Pero esta herencia puede realmente *reunir una comunidad* de un modo que haga «posible» un «hilo guía para las interpretaciones, elecciones e incluso opciones morales»,[55] una comunidad que haga que la hipótesis irracional de la lucha a muerte entre feas voluntades de poder sea una cosa del pasado? Hitler, Göhring, Göbbels, y los otros gigantes de «demonio radical» compartían un «paisaje» similar con el pastor Dietrich Bonhöffer, un paisaje marcado por Lutero, Goethe, Beethoven...; sin embargo, esto no dio lugar a ninguna «integración»[56] en una «pertenencia común».[57] «Habitar», para los gigantes de la esvástica y todos sus seguidores, significa sobre todo *destruir* (mediante el «diálogo» de los hornos crematorios) todo lo «diverso» en sí mismo: por la «raza», la convicción política, la resistencia moral, o la mera supervivencia de la «humanidad». Y además, ¿no es históricamente cierto que los conflictos más divisivos y fe-

51. *Ibíd.*, 83 (¡con una apelación explícita a Habermas!).

52. *Ibíd.*, 84.

53. Nota del traductor inglés: en pro de la consistencia, he reemplazado la palabra «legado» por «herencia», que es como David Webb traduce el italiano «eredità» en el resto de *Más allá de la Interpretación.*

54. *Más allá de la interpretación*, 6.

55. *Ibíd.*, 94.

56. *Ibíd.*, 84.

57. *Ibíd.*, 82.

roces son las guerras civiles nacidas de la controversia interpretativa sobre una tradición de fe compartida?

El recurso a la «herencia» no resuelve el problema de Vattimo (y de la hermenéutica), porque no existe herencia alguna que no sea, en sus aspectos cruciales, una *elección*. La tradición (*tradizione:* literalmente, pronunciar los orígenes) es siempre y esencialmente una elección entre opciones (*tra-scegliere*: literalmente, elegir los orígenes) dentro de esa *acumulación* caótica y contradictoria constituida por el pasado, por la totalidad de los acontecimientos pasados —que se *decide* considerar esencial para la propia identidad. Y además, aun si dentro de tal acumulación cada quien decidiera «reconfigurar» una herencia compuesta por los mismos acontecimientos, por los mismos «clásicos» y mensajes culturales, por las mismas palabras-valores, las diversas interpretaciones de ellos (la traducción [*tra-durre*] y la traición [*tradire*] que inevitablemente constituiría tal legado) nunca garantizaría una integración en una «pertenencia interpretativa» pacífica con respecto al miedo de una lucha irreconciliable con la muerte.

En conclusión, como escribió René Char (uno de los poetas favoritos de Heidegger), «notre heritage n'est précédé d'aucun testament»:[58] por algo esencial, somos quienes la escribimos. Por algo crucial (aun cuando fuese infinitesimal, pero *crucial*, pues hace de nuestra existencia un acontecimiento *irrepetible*), una herencia así no es algo recibido sino, más bien, algo *por lo que nos decidimos*. Como europeos, ¿hemos sido realmente *reunidos* por una herencia que entiende el antiguo testamento y los griegos y la «buena palabra» de Jesús y 2.000 años de interpretación auténtica según la tradición apostólica de la Santa Iglesia Romana y los dardos de Voltaire contra la «desgracia» y el *acicate* desde Königsberg, que nos emplaza al *sapere aude*? Es más (y lo que es más alarmante), ¿hemos sido reunidos por los acontecimientos pasados que han «producido» Europa y a los europeos? ¿No incluyen éstos la democracia que sentenció a morir por cicuta al filósofo, y el holocausto de los albigenses, y el «auto de fe» de la Inquisición (inmediatamente duplicado por los «herejes» que alcanzaron el poder: luteranos, calvinistas...) y la noche de San Bartolomé (el horror de las Torres Gemelas palidece en compa-

58. *Oeuvres Completes* (París: Gallimard-Pléiade 1983) 190: «Fueilletes d'Hypnos» n 62.

ración con ella), hasta los millones de existencias irrepetibles *aniquiladas* en Auschwitz? ¿Y qué Jesús heredamos, el Cristo de las Cruzadas o el sanador evangélico que «ponía la otra mejilla»? ¿Y por qué no Odin o Gilgamesh mejor que Abraham?

No es suficiente reconocer que el arrojamiento «siempre es inseparable de una participación activa en su constitución, es interpretación creativa y transformación»,[59] a menos que se reconozca que esta «herencia *activa* del pasado»[60] es una *decisión por él* que puede dar lugar no sólo a la co-existencia de antinomias hermenéuticas en el diálogo inagotable de la argumentación dialógica sino (mucho más a menudo, sobre todo) al degüello dentro de las violentas luchas mortales de los conflictos histórico-existenciales. Y así, la lógica hermenéutica hipotetizada por Gianni como «propuestas para interpretar nuestra situación común según una cierta línea y originadas por presupuestos compartidos»[61] es sólo un límite irénico de la situación («quiere usted prestar atención a la experiencia que tuve mientras leía a Nietzsche, Marx, Freud, etc., como si pudiera todavía preguntar esto»)[62] porque en nombre de Marx, como en el de Jesús y de casi todas las tradiciones y legados que articulan las épocas de la historia, se masacraba (y se masacra) a voluntad.

Para Vattimo, el problema de la *arbitrariedad* ligada al arrojamiento no desaparece de hecho. Él cree, sin embargo, que puede despedirse de él afirmando que «esta reunión», esto es, el arrojamiento, no se convierte en un «trasfondo» mediante su «naturaleza puramente confusa y arbitraria», porque constituye una «respuesta... a una llamada que proviene de la *Über-lieferung*».[63] Pero hemos visto que esta mera procedencia, o sea la herencia, no es transmitida sino más bien *decidida* (de una manera que quizás es infinitesimal, pero *decisiva*), de modo que este provenir no puede llegar hasta nosotros pero es asignado *por nosotros* al pasado. Nuestra respuesta, en consecuencia, es una respuesta sólo a nuestra decisión sobre la procedencia. Nos respondemos a nosotros mismos.

---

59. *Más allá de la Interpretación,* 83.
60. *Ibíd.*, 113 (las cursivas son mías).
61. *Vocazione e responsabilità,* 71.
62. *Ibíd.*, 72.
63. *Más allá de la Interpretación*, 92.

Por otro lado, lo que realmente y en *strictu sensu* heredamos como mera *tarea* sin ningún elemento «activo», nuestro ser-arrojados en la contingencia más bruta e «inexplicable» (y por lo tanto irracional), es incluso más omnipresente de lo que Vattimo dice: heredamos «pasivamente» ADN, el tiempo y el lugar en el que vivimos, salud o enfermedad, el idioma de nuestros padres, las condiciones económicas, nuestros amigos de la infancia, y, en definitiva, todo lo que fue nuestra infancia. Sin embargo, el significado, la profundidad y la superficie del descubrimiento heideggeriano del «arrojamiento» sería algo menor si no fuese —de una vez por todas— una mera contingencia, es decir, un «hecho bruto». Por el contrario, el arrojamiento desaparecería de hecho en la constelación de la providencialidad/necesidad, tanto en las variaciones cristianas como en las espinozianas o hegelianas.

La «verdad» de toda «apertura previa, no transcendental pero heredada» que acompaña sola «cada confirmación o falsificación»,[64] o sea, el caso de «verdades secundarias», no escapa por ello a la contingencia. Tampoco escapa a la crucial (residuo de una) fea colisión entre voluntades de poder, blindadas contra toda urgencia crítica. En este punto, para evitar el colapso y «probar» en su lugar la misma habilidad para evitar tanto un *Grund* metafísico como uno irracionalista, relativista, transferido tradicionalistamente, la hermenéutica sigue el camino del jugador de póquer consumado: sube las apuestas. Declara que incluso las aperturas y los arrojamientos de los diversos universos culturales constituyen *acontecimientos en la historia del Ser*. La verdad del Ser se presenta sólo históricamente, pero la historia es siempre y recíprocamente la historia de la verdad del Ser: sin embargo, no es la mera sucesión e hilazón de acontecimientos, radicalmente contingentes (cada cosa sería capaz de suceder o no de modo diferente). Esta unidad o continuidad que *es* la historia (de otro modo no sería la historia del *Ser*) «no es la historia de una necesidad», Vattimo es cuidadoso al recordarlo; de hecho, «es el acontecimiento el que enseña cómo defenderse contra el dogmatismo, y contra lo que es presentado como necesidad».[65] Pero la hermenéutica no considera la fase diacrónica en

64. *Ibíd.*, 14.
65. *Vocazione e responsabilità*, 96.

la que el *Homo sapiens sapiens* ha sido conformado para ser «un cuento contado por un idiota, lleno de ruido y furia, significando nada».[66] Por el contrario, la historia se identifica con el «reconocimiento de un rumbo de acontecimientos en el que estamos implicados y que no describimos objetivamente, sino que los interpretamos especulativamente».[67] Un significado y un *telos* debieran ser descifrables (interpretables) en los entresijos del mero caos de la *sucesión de acontecimientos* dado que «reconocer esto dado como un acontecimiento... significa encontrar, en la multiplicidad de voces en la que está disuelto el *a priori*, no sólo una confusión anárquica, sino la llamada de un *Ge-schick*, de un destino».[68] «Destino» es el término elocuente que se repite y confirma: «El horizonte infundado dentro del que... las verdades particulares... adquieren su auténtica verdad, que ha llegado a ser "fundamentado", no sería el paradigma históricamente determinado... ni simplemente la multiplicidad desordenada de paradigmas... ni la integración armoniosa dentro de un canon... ni tampoco la pura indiferencia relativista-historicista», sino más bien «se regresa a la verdad como apertura asumiendo la no fundamentación como destino».[69]

El que este *telos* descifrable no sea una «descripción objetiva» sino una «interpretación arriesgada» implica que *todo el mundo* tiene derecho a «asumir un riesgo» como el que *significa* la historia del Ser (o «a dónde irá»). Habrá, en consecuencia, múltiples y conflictivas historias del Ser (todas ellas igualmente peligrosas). Ninguna historia singular será «preferible» a la otra (y mucho menos, lo será *rigurosamente*) sin volver a *un* criterio compartido que sea capaz de juzgarlas a todas. Un criterio tal, inevitablemente construiría una verdad metafísica. Por esa razón, hermenéuticamente existirán múltiples criterios (meta-interpretaciones) con igual autoridad. Entonces, ¿cómo es posible escapar a esta «confusión anárquica» dado que no sólo los *a priori* se han disuelto en una multiplicidad de voces, sino que así es el famoso llamamiento/destino o la famosa procedencia? Una multiplicidad de llamamientos/destinos existirá, incluso de signifi-

66. Shakespeare, *Macbeth* 5, 5, 26-28.
67. *Más allá de la Interpretación*, 6-7.
68. *Ibíd.*, 92.
69. *Ibíd.*, 93-94.

cados opuestos (hasta el punto de una auto-exclusión que implica la «lucha-a-muerte») que incluya el rechazo —como mera ilusión o pensamiento desiderativo— de todo llamamiento/destino.

No se puede escapar a este dilema: o bien existe un criterio mediante el cual elegir una interpretación sobre otra, una que evite la confusión anárquica pero que proporcione un criterio que es verdad (metafísica) y no interpretación, o bien este criterio no existe, y en consecuencia todo es realmente interpretación (incluyendo esta afirmación) pero inevitablemente (a su vez una verdad, ¡sobre todo!) hay confusión anárquica (que cierra la discusión sobre la preferencia y la confía a la facticidad contingente de la batalla entre voluntades de poder).

Si, por otro lado, hay «destino», cualquier escapatoria de una especie de necesidad hegeliana parece imposible, sin importar cómo se regule. A buen seguro ésta no es la necesidad de Marx, esto es, de un final de la historia en el futuro comunista de la reconciliación definitiva entre el individuo y la especie humana. Más bien es ésa de la «autenticidad» de una interpretación, esto es, de *una* «escucha del Ser» contra otras «inauténticas» y degradadas. Sin esta autenticidad le resulta imposible diferenciarse con alguna certeza de una «historia» como enredos laberínticos e insensatos de un «agregado» y de una exposición contingente de «eso que pasa» y que podría no haber pasado o podría haber ocurrido de otra manera.

Para la hermenéutica, la situación se presenta como un dilema siberiano.[70] De una u otra manera se ve forzada a publicar su propia disolución. Si todas las «aperturas» fuesen hermenéuticamente coherentes, de hecho, una hermenéutica coherente no sería una interpretación sino *la* verdad. Debe, por lo tanto, reconocer la alternancia de «aperturas» metafísicas y de «aperturas» hermenéuticas (coherentes e incoherentes). Pero incluso estas alteraciones, entonces, no serían ya una interpretación sino más bien una descripción correspondiente (si no fuese una descripción correspondiente debilitaría las «aperturas» metafísicas y caería de nuevo en la primera hipótesis: aun así sería auto-disolvente, como hemos visto).

70. Los soldados rusos denominan dilema siberiano a la siguiente situación: en el caso de que el hielo se rompa y caigas en las aguas heladas, mueres si no te sacan en cuatro minutos; pero si te sacan a tiempo, el aire helado te matará en dos minutos.

Llegados a este punto, Gianni revela su última y decisiva carta: «la "prueba" que la hermenéutica ofrece de su propia teoría» es única y exclusivamente «una historia... quizás también en el sentido de una "fábula" o un mito, en la que se presenta a sí misma como interpretación (cuya pretensión de validez es tal que incluso se presentará a sí misma como una interpretación competente que lo oculta)»,[71] la interpretación hermenéutico-nihilista de la modernidad. «La hermenéutica... se legitima como una narrativa de la modernidad, es decir, de su propia procedencia; y sobre todo es también, más que cualquier otra cosa en realidad, una narrativa del significado del Ser».[72] Por lo tanto, debe tratar no sólo con toda interpretación, sino con la «interpretación filosófica más omnipresente de una situación o "época", y mediante ella, necesariamente, con una procedencia»[73] capaz de señalar en particular mucho más que meros «puntos con oportunidades de convergencia».[74] Comenzando por la «hermosa fábula» de la modernidad, «la hermenéutica se presenta a sí misma como una filosofía de la modernidad (en ambos sentidos, el subjetivo y el objetivo, del genitivo), e incluso manifiesta ser *la* filosofía de la modernidad; su verdad puede ser totalmente resumida en la pretensión de ser la interpretación filosófica más omnipresente de ese rumbo de acontecimientos del cual ella misma se siente como su resultado».[75]

Pero, en realidad, ¿es todo esto más convincente? Hay interpretaciones competentes en abundancia, tal que incluso contradirían la de Vattimo, dependiendo de lo que signifique hermenéutica y de lo que ésta permita con «contradecir». De hecho, ¿una «fábula» puede probar que otra fábula es errónea? Hay innumerables «fábulas» de la modernidad; esto es cierto. Pero ninguna fábula puede probar que otra es errónea: todas ellas coexisten en el limbo de una indecidibilidad común, a menos que haya un criterio dado y contundente, sobre cuya base se decida cuándo una «contradice» a otra y cuándo no. Esto es algo parecido en su función al detestado criterio metafísico de «verdad», en ausencia del

71. *Ibíd.*, 9.
72. *Ibíd.*, 12.
73. *Ibíd.*, 10.
74. *Ibíd.*
75. *Ibíd.*, 10-11.

cual sólo queda la decisión desnuda, «la cuestión de gusto... un estado de conciencia que permanece como completamente inexplicable tanto para uno mismo como para los otros (precisamente porque es inextricable para el argumento)».[76]

Vattimo presenta la hermenéutica como *la* filosofía de la modernidad, como la única capaz de ver «lógicamente» el resultado nihilista de la historia del Ser. Pero una modernidad así es ya la que es *presupuesta* por la hermenéutica (contra todas las interpretaciones alternativas posibles): la modernidad como el acontecer del nihilismo. Y sin embargo, antes de haber prejuzgado nunca la preferibilidad de la «fábula» de Vattimo sobre la modernidad sobre las de Max Weber o Karol Wojtyla o Georg Lukács,[77] sólo una sucesión de acontecimientos comparecen antes de nuestra interpretación. Algunos de ellos formarán parte de nuestras propias interpretaciones, obviamente. Pero sólo mediante la presuposición de modernidad como acontecimiento del nihilismo esta interpretación se hace más convincente que la de la modernidad como una brecha insalvable o como aberración totalitaria de la Ilustración. Al final, la «verdad» o mayor persuasión de la interpretación hermenéutica se reduce a la afirmación: «¡contaré la fábula así!».

No por casualidad, Gianni se asegura: «El *Ge-schick* retiene algo de *Grund* metafísico y su capacidad de legitimación».[78] No algo, sino más bien mucho. Y en una mirada más detallada, todo. Pues sólo la interpretación de la modernidad que da lugar al *Ge-schick* sostiene la posibilidad de escapar de la confusión anárquica: así, tal interpretación es una *fundamentación*. Tampoco es suficiente decir que tal *Grund* se da «sólo en la forma nihilista y paradójica de una vocación a la disipación que no puede, precisamente por esa razón, presentarse a sí mismo como convincente en sentido metafísico».[79] No puede, pero pretende realizar la *misma* función. Entonces, un *Grund* así constituye no sólo «una posible racionalidad para el pensamiento, una posible

---

76. *Ibíd.*, 8.

77. O la de Marcel Gauchet («Il Disincanto del Mondo» [Turín: Einaudi 1992]). He esbozado una interpretación de la modernidad como expulsión en mi «Il disincanto tradito», *MicroMega* 2 (1986) y también en el volumen Bollati Boringhieri (Turín 1994).

78. *Más allá de la Interpretación*, 92.

79. *Ibíd.*

"verdad de la apertura"»,[80] sino también la única permitida. Cualquier otra interpretación alternativa, mediante la atenuación del *Ge-schick*, mataría las razones tras ella.

Debe subrayarse que este Ser, que no sólo constituye un *destino* sino que además posee una *vocación*,[81] exhibe cada vez más las características de una *Persona*. En consecuencia, es una hipóstasis, hablando técnicamente, un sustituto funcional de Dios. Pero es «más» funcional y más peligroso que aquellos religiosos y sustitutos filosóficos tradicionales, metafísicos o dialécticos. El arrojamiento es, de hecho, mera contingencia. Sin embargo, si se hipotetizase que la «apertura», es decir, toda condición histórico-cultural, toda contingencia y todo arrojamiento (incluyendo el arrojamiento irrepetible que somos cada uno de nosotros), es un asunto relativo a la verdad, sería capaz de representar su propia existencia finita —y su «punto de vista» relativo— con el término venerable de «verdad» (del Ser). Sería un *Gott mit Uns* [Dios con nosotros] no religioso y no metafísico, pero de la *hybris* más eficaz, porque sería inmune a todas las críticas que han «destruido» aquellas tradiciones antiguas. La única solución realmente radical para prevenir que la voluntad de poder llegue a darse autorización para taparse a sí misma bajo la verdad del Ser no es *debilitar* la verdad (o el Ser), sino rechazar aceptar que las «aperturas de la verdad» puedan ser consideradas «la verdad»: sólo hay circunstancias contingentes, horizontes histórico-culturales, a los que no se puede aplicar un estándar de verdad o falsedad.

Además, ¿por qué no renunciar al Ser definitivamente, evitando todas las «complicaciones»[82] inevitables que nos atan, más que reafirmándolas como necesarias para entonces debilitarlas (precisamente para volar lejos de estas «complicaciones», viendo que «al final de esta historia el Ser está dado como lo que *no es*»)?[83] Gianni incluso ha formulado esta hipótesis: «El hablar sobre el Ser, ¿es meramente ornamental, es algo superfluo? ¿Quizás no es suficiente hablar sobre la historia, sobre la historia de la ciencia y sobre la transformación de los conocimientos?».[84]

---

80. *Ibíd.*
81. *Ibíd.*, 93.
82. *Ibíd.*, 82.
83. *Ibíd.*, 93.
84. *Vocazione e responsabilità*, 95-96.

¿Por qué no omitir la primera pregunta y entender la segunda como retórica?

Por lo tanto, sólo se puede dejar atrás este punto muerto mediante una ascética y radical *renuncia al Ser*, conduciendo el término verdad (a cuyo uso común sin embargo no renunciaremos) hacia su uso sobrio y limitado como indicador del grado de verificación (ac-*certo*amento) característico de una época (una «apertura»): las afirmaciones de la ciencia experimental y los testimonios del sentido común (pero sólo aquéllos «más allá de toda duda razonable» de filología histórica —en definitiva, sólo las *modestas verdades factuales* en el sentido arendtiano del término).

Sabemos, sin embargo, que la hermenéutica insiste sobre el Ser en el temor de que toda la realidad sería reducida, de otro modo, a los entes, es decir, a la modalidad de la «mera presencia». Pero la ciencia experimental, de hecho, no presenta alegaciones a favor de «la apropiación de un cierto contenido vía una representación adecuada»,[85] si por *contenido* nos referimos a la totalidad de lo que un «objeto» es; afirma sólo describir algunas constantes como verificables (verdaderas). La manzana de Newton de hecho no reclama agotar la «totalidad» o la «realidad» de la manzana. $F = G\ Mm/r^2$ de hecho no niega la realidad de la manzana de Adán, la manzana de Cezanne, la manzana de Blancanieves, la manzana de Escoffier (o de las recetas de la abuela), la manzana del MacIntosh que estoy usando para redactar este ensayo, y todas las demás (inagotables) interpretaciones y todos los significados que constituyen (y constituirán) el Ser de la manzana (o del famoso «jarro» de Heidegger). Sencillamente, la verificabilidad de $F = G\ Mm/r^2$ es intersubjetivamente convincente de modos radicalmente diversos con respecto a los de los conflictos interpretativos que pueden surgir referidos a la manzana de Adán o la de Blancanieves (o referentes a la elección del primer valor de la ética: el *tú* del individuo-en-solidaridad o el *nosotros* del grupo-destinado-por-dios-o-por-el-Ser). $F = G\ Mm/r^2$ constituye el primer grado, y la elección del primer e infundamentable valor de la ética constituye el grado cero de la verificabilidad intersubjetiva convincente. Llamaré al primero «verdad», y al segundo, «decisión».

85. *Más allá de la Interpretación*, 85.

Eso no significa que la manzana de Adán (y la de los demás) no sea una realidad (una realidad de religión, de hecho); no es simplemente verificable según las categorías intersubjetivamente convincentes de verdadero/falso. Tampoco significa que sea una realidad de «rango inferior»; ésta no es la lógica de la ciencia ni tampoco la de alguna metafísica (quizás científica pero siempre metafísica, es decir, no referida a la ciencia). Sin embargo, para el *científico* Pascal, la *apuesta* por la salvación era infinitamente más importante que la verdad verificada sobre «Le vide, l'équilibre des liquers et la pensateur de l'air». En definitiva y simplemente, las características físico-químico-biológicamente verificables de los objetos no están «arrojadas» —siempre han sido (en ese relativo *siempre* que cubre, sin embargo, muchos billones y billones y billones de tiempos de temporalidad de la especie humana), si bien constituyen una parte de tales objetos, nunca agotan su «Ser».

Y así precisamente, para haber «mejorado la función crítica de la verdad»,[86] la hermenéutica debe proceder más allá y fuera de la hermenéutica, renunciando definitivamente al Ser y a la verdad de sus aperturas. La concepción crítica de la idea de verdad como integración inagotable que Gianni quiere salvar, debe empujar a la hermenéutica a superar las antinomias que han atrapado la idea del Ser (si bien debilitada), en una dirección que seremos capaces de identificar como desencantamiento «empírico-existencial» (o existencial-empírico).

Tales antinomias se apoyan sobre el mismo carácter omni-interpretativo de lo real. Vattimo ha iluminado esto perfectamente para una hermenéutica no radical, pero, lo hemos visto, no salva su «versión nietzscheana» de la hermenéutica («no hay hechos, sólo interpretaciones, e incluso esto es una interpretación»). Para hacerla realmente preferible, Gianni debe admitir de hecho que «la hermenéutica puede defender su validez teórica sólo hasta el grado preciso en que la reconstrucción interpretativa de la historia sea una actividad racional».[87] Debe, entonces, regresar al hegelianismo (si bien en una versión rectificada), es decir, a alguna versión (aunque sea enmascarada o subrepticia) de necesidad. O si realmente se mantiene en el rechazo de toda metafísica (y

86. *Ibíd.*, 94.
87. *Ibíd.*, 107.

de esa *hybris* totalizante de la metafísica que es la dialéctica hegeliana y sus variantes), entonces debe apoyar un más-allá-(fuera)-de-la-hermenéutica bajo la forma de una filosofía de la finitud, en la que la palabra verdad es valorable según las prácticas de validación —una que sea ciencia experimental y filología histórica— y las aperturas ya no son reconocidas como universos de verdad (del Ser) sino más bien como universos normativos (de deber-ser) traídos a colación según la contingencia.

Si Gianni rechaza este paso final (a mi modo de ver implicado por su lógica y en los presupuestos por él escogidos y discutidos al principio), es quizás porque no quiere rechazar una esperanza *fuerte* (de salvación). No obstante, él ha afirmado que «la única emancipación que puedo pensar es una vida eterna en caridad»,[88] es decir, que no es de este mundo. Quiere mantenerse en una coexistencia como «un acto de interpretación que se confirma en el diálogo con otras interpretaciones posibles»,[89] en lugar de aceptar un elemento primero absolutamente ir-racional (aunque sea infinitesimal) porque está protegido absolutamente contra el posible diá-logo de la argumentación: el aut-aut entre el *tú* de la insolidaridad-in-dividual y el *nosotros* del grupo-destinado-por-dios (y la lucha a muerte siempre esperando emboscada). Quiere que la esperanza de la salvación sea algo más que nuestra apuesta o nuestro compromiso, y si no está inscrita dialécticamente en la historia, al menos que esté como la respuesta *rigurosamente preferible* al envío (aunque no sea convincente) del Ser.

Pero la arbitrariedad de esta primera elección es, por el contrario, inevitable. Esto es porque la hermenéutica, si no va más allá y fuera de sí misma, se arriesga a convertirse en la última tentación de la metafísica.

---

88. *Vocazione e responsabilità*, 103.
89. *Más allá de la interpretación*, 137.

TERCERA PARTE

DEBILITANDO LAS CREENCIAS METAFÍSICAS

16

DEBILITANDO LA CREENCIA RELIGIOSA: VATTIMO, RORTY Y EL HOLISMO DE LO MENTAL

Nancy K. Frankenberry

Creo que creo.
GIANNI VATTIMO

Creemos sin creencia, más allá de la creencia.
WALLACE STEVENS

A pesar de la caracterización de Lyotard de la incredulidad postmoderna con respecto a las grandes metanarrativas, la filosofía más interesante y provocativa de nuestro tiempo es la que está siendo dibujada a grandes metatrazos. Cuando distinguidos filósofos crean narrativas extraordinarias, nos ayudan a colocar las cosas con lógica en una visión sinóptica; al pintar bosques para nosotros, a aquellos de nosotros que leemos demasiados libros nos hacen capaces de ver al menos algo más que sólo árboles. Gianni Vattimo y Richard Rorty, metanarradores ambos, y dos de los filósofos más originales que escriben hoy en día, invitan a la comparación de sus narrativas sobre religión y secularización, solapadas pero distintas, a las que prestaré atención en la primera parte de este ensayo. En la última parte, consideraré cómo adaptar ciertos principios de holismo semántico —particularmente los desarrollados por Donald Davidson— para llenar la laguna que existe en el tratamiento que tanto Vattimo como Rorty dispensan al «regreso de la religión».

La narrativa de Vattimo pivota sobre Flp. 2: 6-8, el texto del Nuevo Testamento que anuncia la *kenosis* o auto-vaciamiento, del Cristo divino preexistente en un ser humano, bajo la forma de un servidor.[1] Al encarnarse, lo divino abandona su dominio

1. Curiosamente, Vattimo no cita explícitamente Flp. 2, 6-8 en relación con su énfasis sobre la *kenosis*. Con mayor frecuencia se refiere a Jn 15, 15: «ya no os llamo siervos... a vosotros os llamo amigos». Véase Gianni Vattimo,

soberano y abraza la debilidad, la humildad y vulnerabilidad. La historia de la encarnación del Hijo de Dios representa el vaciamiento completo y total de Dios Padre. En esta versión radical del auto-debilitamiento y auto-agotamiento del Dios cristiano, Vattimo ve un paralelismo y una plantilla para el «debilitamiento del Ser» que había de acontecer a lo largo de la historia moderna de la filosofía. Por ahora, la tradición onto-teológica ha sucumbido a la pérdida de todos los absolutos, primeras causas y fundamentaciones absolutas. La metafísica se ha disuelto y ha sido reemplazada por la hermenéutica, ya preparada para ello desde la Reforma y las guerras de religión de los siglos XVI y XVII en Europa. Estos acontecimientos rompieron la interpretación de las escrituras controlada por las autoridades eclesiásticas, e hicieron posible una pluralidad de lecturas contradictorias de los mismos textos. El auto-vaciamiento trabaja en la hermenéutica, dice Vattimo, al modo de su «vocación nihilista».[2]

El nuestro es un tiempo marcado de forma extraña por un resurgir mundial de la religión y por un postmodernismo filosófico que abole todo fundamentalismo. Esta segunda condición mucho más que la primera inspira la permanencia del cristianismo de Vattimo. Su historia corre pareja a la «muerte de Dios» de Nietzsche, el «final de la metafísica» de Heidegger, el postcolonialismo y la relativización del cristianismo. *Pensiero debole*, el esclarecedor tropo de la narrativa de Vattimo, señala el progresivo debilitamiento de las afirmaciones absolutistas de la filosofía y de sus ambiciones de fundamentación. La historia del debilitamiento de la filosofía es al mismo tiempo la historia del cumplimiento del cristianismo en el mismo proceso de secularización. La narrativa de Vattimo se distingue por afirmar una relación causal entre el mensaje cristiano de la *kenosis*, por un lado, y el colapso de la Verdad con mayúsculas, por el otro. Le-

---

Creer que se cree, traducido por Luca D'Isanto y David Webb (Cambridge Polity Press 1999), 26, 44, 53, 55, 78. Para la más cuidadosa radicalización teológica del tema kenótico véanse las obras de Thomas J.J. Altizer durante los últimos 35 años, especialmente *El Altísimo y la Nada* (Albany: State University of New York Press 2003). En contraste con Altizer, sobre la visión de Vattimo de la relación del Nuevo Testamento con la Biblia Hebrea, nunca explicitada, se cierne un elemento de sustitución.

2. Gianni Vattimo, *Más allá de la interpretación* (Stanford: Stanford University Press 1997), ix.

yendo la historia de la filosofía desde una perspectiva religiosa más que leer la historia del cristianismo con lentes filosóficas, Vattimo es capaz de ver el amor —caridad, *caritas*— como punto de convergencia entre el camino descendente de la filosofía y la transmisión histórica del cristianismo. Siguiendo a Nietzsche, es una historia de la muerte de Dios como la muerte del «Dios moral» haciendo sitio a la emergencia de nuevos dioses. Engloba condiciones postmodernas tales como fragmentación, antieurocentrismo y postcolonialismo, y arguye que éstas pueden ser comprendidas a la luz de la tesis de la Edad Espiritual de la historia de Joaquín de Fiore. Ahora que «todo es interpretación», no hay verdades objetivas absolutas o duras y rápidas. Podemos reconocer el «pensamiento débil» en nuestra época como opuesto a las afirmaciones «fundacionalistas» fuertes de la metafísica de tiempos anteriores. Pero el pensamiento débil no debe entenderse como una verdad objetivamente real en cierto modo aparte de su transmisión hermenéutica, o si no se convertiría en una especie de metafísica.

Como los elementos principales de la explicación de Vattimo desplegados a partir de su *Más allá de la Interpretación* y *El final de la Modernidad* hasta sus libros más recientes, *Creer que se cree* y *Después de la Cristiandad*, una tesis llamativa queda clara. Debemos leer la propia narrativa de Heidegger sobre la historia del ser como una historia de debilitamiento en la que el propio ser se da a sí mismo como acontecimiento en el mismo sentido en que el cristianismo describe la *kenosis* de la encarnación de Dios en la historia —una disolución total de la trascendencia en el mundo. La historia del ser es retratada como la historia del nihilismo, y la realidad se convierte en la historia de la disolución de lo real como objetividad pura. Dicho brevemente, es la historia de la secularización entendida como una parte esencial de la historia de la salvación. Ésta es la historia de una pérdida pero también de una ganancia, lo mismo que el debilitamiento de las estructuras fuertes que intentaban establecer una verdad absoluta o fundaciones incorregibles es un profundo gran avance en lo que significa la *Heilgeschichte* [historia de la salvación]. El ser es un acontecimiento, y el Dios que es el ser en sí mismo es el acontecimiento del auto-abandono.

Por lo tanto, nuestra condición postmoderna representa una réplica exacta de la disolución que está en el corazón del mensa-

je cristiano: las demandas de verdad objetiva o de fundamentos metafísicos o de ley natural han sido todas disueltas por igual, socavadas, concluidas. La importancia histórica del cristianismo fue la de haber aportado el punto de partida de esta disolución que termina en los procesos de secularización que forman el punto de partida del pensamiento contemporáneo. Más que adoptar cualquiera de los significados de «secularismo» impugnados en los debates actuales, Vattimo crea un nuevo significado para el término, que postula el auto-abandono y el auto-vaciamiento como la dirección misma del pensamiento occidental. El «pensamiento débil» puede verse ahora como el cumplimiento filosófico de 2Co 12, 9: «pues la fuerza se pone de manifiesto en la debilidad». Flp. 2, 6-8 encuentra su tema en 1Co 13: «Y ahora quedan estas tres: fe, esperanza y amor. Pero la más importante de ellas es el amor».

Los personajes centrales que impulsan la narrativa de Vattimo son Nietzsche y Heidegger. Cuando Nietzsche anunciaba la muerte de Dios lo hacía en referencia a la muerte de Cristo en la cruz en la narrativa bíblica.[3] El nihilismo jovial que sigue a partir de esta buena noticia constituye toda la verdad que hay en el cristianismo.[4] Cuando Heidegger anuncia el final de la metafísica, anuncia la culminación de la «ontología del debilitamiento» que primero es revelada en la Encarnación. Si la historia de la civilización occidental puede contarse como la historia del progresivo «debilitamiento del ser», es porque ambos acontecimientos, el final de la metafísica y la muerte de Dios, de hecho, son expresiones filosóficas del «desarrollo y naturalización del mensaje cristiano» mismo.[5] En su centro más radical, según Vattimo, el cristianismo es un catalizador de la secularización, y el nihilismo un producto suyo. Este nihilismo que da cumplimiento a la tradición cristiana es positivo y optimista. No es la pérdida de todo significado sino su redistribución plural a lo largo y ancho de muchas perspectivas. Al repensar intensamente la relación entre cristianismo y nihilismo, Vattimo se distancia del esquema hegeliano de la *Überwindung* o superación dialéctica,

---

3. Gianni Vattimo y Richard Rorty, *El futuro de la religión*. Ed. Santiago Zabala (Nueva York: Columbia University Press 2005), 46.

4. *Ibíd.*, 47.

5. *Ibíd.*

en la que un nuevo absoluto supera y reemplaza un absoluto vetusto. En su lugar, opta por la *Verwindung* heideggeriana o el paciente llegar a comprender. Éste es el estilo más adecuado para comprehender nuestra época. El jovial nihilismo de Vattimo se une así con el genial pragmatismo de Rorty, ambos desmintiendo cosas que pocos filósofos quieren ya afirmar, gracias, en buena medida, a su trabajo socavando el esencialismo referido a la naturaleza humana, el fundacionalismo en lo referente al conocimiento, y entidades simples que sirven como la fuente o los garantes de pensamiento y Verdad.

Ahora que la filosofía está debidamente debilitada, continúa Vattimo, han sido erradicadas las bases racionalistas principales del ateísmo. El positivismo y el marxismo histórico se han desmoronado bajo el peso de sus excesivamente fuertes afirmaciones, y, con ellos, la creencia en la ciencia como la ciudadela exclusiva de la verdad o la historia como camino del progreso hacia la emancipación.[6] El anti-fundacionalismo ha ganado la partida en la epistemología, la ontología y la ética. El fin de la metafísica es el fin de la estructura básica de la tradición onto-teológica destinada al pensamiento de la divinidad. Saturado del jovial nihilismo de Nietzsche y conmovido por el fin de la metafísica anunciado por Heidegger, Vattimo puede renunciar a la autoridad doctrinal, las encíclicas papales y la disciplina de la Iglesia tan perfectamente como se deshace del fundacionalismo filosófico y la onto-teología. Están cortados por el mismo patrón. Paradójicamente, en una época así, se abre un espacio para la experiencia de la religión cristiana como amor y don. El clímax de la narrativa de Vattimo, encapsulada en su ensayo «La era de la interpretación», puede expresarse diciendo que «el nihilismo postmoderno constituye la verdad actual del cristianismo».[7]

Con mayor radicalidad que aquellos que ubican los orígenes de la conciencia histórica moderna en la influencia de la escatología cristiana, Vattimo ve el *terminus ad quem* de la modernidad y de la filosofía occidental misma en el amor cristiano. El significado de este amor es nada menos que «la reducción de la violencia, el debilitamiento de las identidades fuertes, la aceptación del otro hasta el

---

6. Gianni Vattimo: «Después de la Onto-teología: la filosofía entre la ciencia y la religión» en Mark Wrathall (ed.), *Religión después de la Metafísica* (Cambridge: Cambridge University Press), 34.

7. Vattimo, *El futuro de la religión*, 47.

punto de la caridad».[8] El «regreso de la religión» y el final de la metafísica pueden ahora ser bienvenidos como acontecimiento (*Ereignis*) creativo del ser. Si la secularización es una continuación del cristianismo más que su superación, entonces «el mayor resultado filosófico de la muerte del Dios metafísico y del casi generalizado descrédito del fundacionalismo filosófico es la posibilidad renovada de la experiencia religiosa».[9] Podemos pensarnos viviendo en la tercera edad del espíritu de Joaquín de Fiore, que ha sucedido a la del padre y a la del hijo.[10] La fragilidad de la vida en el espíritu se expresa en la condición postmoderna de la fragmentación, el postcolonialismo y el anti-eurocentrismo.

Lo que fácilmente puede apreciarse de la versión del cristianismo de Vattimo, «después del cristianismo», es su calidad expansiva y afirmativa. Ninguna nostalgia por viejos mitos estropea la narrativa de Vattimo como persigue la de Heidegger. Él no llora la pérdida de absolutos. Resiste a las seducciones de giros místicos y reconoce las trampas autoritarias inherentes al *tout autre* de Levinas. Despojado de metafísica, el Dios del Poder se metamorfosea con mayor simpatía en la ley del Amor. Des-helenizado, el cristianismo de Vattimo parece casi atractivo, una práctica más delicada y amable, una cuestión de amor y amistad más que de creencias metafísicas o violencia. Han desaparecido los poderes y los principados, los ángeles y los demonios, el nacimiento virginal, la creación, la caída, el cielo y el infierno. Han desaparecido las causas originantes míticas y los finales últimos. Todas las causas y todos los fines se encuentran ahora dentro de las muchas mansiones de este mundo. Verdaderamente, como dice Santiago Zabala, es «una fe sin mandamientos».[11]

Teológicamente, la narrativa cultural de Vattimo representa una elaboración seria y meticulosa de la lógica del liberalismo, el historicismo y la desmitologización, desarrollada en círculos sucesivos a lo largo de los siglos XVII y XIX. Como señalan los historiadores de la religión, sin embargo, lo que sucedió finalmente con la teología liberal fue que devino una religión aligera-

8. Vattimo, *Más allá de la Interpretación*, 73.

9. Gianni Vattimo, *Después de la cristiandad* (Nueva York: Columbia University Press 2002), 16.

10. Vattimo, *Más allá de la Interpretación*, 48, 50.

11. Santiago Zabala, «Una religión sin teístas ni ateos», en Santiago Zabala (ed.), *El futuro de la Religión* (Nueva York: Columbia University Press 2005), 16.

da, baja en calorías, una serie de términos medios en el camino hacia la increencia.[12] En América, se hizo una parodia muy famosa en palabras de H. Richard Niebuhr: «un dios sin cólera trajo consigo un hombre sin sentido a un reino sin juicio mediante los cuidados de un Cristo sin cruz».[13]

¿Hay algún momento en el que la «creencia» cristiana esté tan debilitada que deje de ser reconociblemente cristiana?, ¿o de constituir una creencia? ¿Puede ser indistinguible del humanismo? Recuerdo el modo de Malcolm Diamond de expresar su ambivalencia, hace algunos años, sobre la redescripción de Paul Tillich de la fe cristiana en el lenguaje de la filosofía. Diamond rememoraba el diálogo en *Un billete a la India* de E.M. Forster entre dos misioneros, Mr. Graysford, que era ya mayor y conservador, y Mr. Sorley, más joven y sin prejuicios. Están discutiendo el tema del cielo y coinciden en que el exclusivismo prevalente en la tierra nunca debiera reflejarse en el cielo. Todos los seres humanos deberían poder entrar. Forster da a su diálogo sobre el asunto del cielo un giro irónico:

> En la casa de nuestro padre hay muchas estancias, enseñan ellos, y sólo allí las multitudes incompatibles de la humanidad serán bienvenidas y aliviadas. Ni uno podrá ser rechazado por los servidores en esa galería, sea blanco o negro, ninguno que se aproxime con un corazón amante se quedará esperando. ¿Y por qué debiera cesar allí la hospitalidad divina? Considere, con todo respeto, a los monos. ¿No podría haber también una estancia para los monos? El viejo Mr. Graysford dice no, pero el joven Mr. Sorley, que era más progresista, dice sí; él no ve ninguna razón por la que los monos no debieran tener su parte colateral de felicidad, y tuvo simpáticas discusiones sobre ellos con sus amigos hindúes. ¿Y los chacales? Los chacales eran en verdad menos considerados en opinión de Mr. Sorley, pero admitió que la

---

12. James Turner elabora este argumento en conexión con el pensamiento americano del siglo XIX en su *Sin Dios, sin credo: los orígenes de la increencia en América* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press 1985), y Gary Dorrien ha realizado brillantemente las crónicas del movimiento liberal y su caída en el pensamiento religioso del siglo XIX en *La gestación de la teología liberal americana: idealismo, realismo y modernidad (1900-1950)* (Louisville: Westminster / John Knox Press 2003).

13. H. Richard Niebuhr, *El Reino de Dios en América* (Harper & Row Torchbook 1937, 2.ª ed., 1959), 193.

> misericordia de Dios, siendo infinita, podría abrazar a todos los mamíferos. ¿Y las avispas? Se sintió molesto cuando se derivó hacia las avispas, y fue capaz de cambiar la conversación. ¿Y las naranjas, los cactus, los cristales y el fango? ¿Y la bacteria dentro de Mr. Sorley? No. Esto había ido demasiado lejos. Debemos excluir algo de nuestra recopilación, o nos quedaremos sin nada.[14]

La cuestión es que el mundo de Tillich parece ser indiscernible del mundo secular, del mismo modo que el cielo de Mr. Sorley sería indiscernible de la tierra. Esto lleva a Diamond a plantear la cuestión ¿por qué hablar «tillichés»? Vattimo, como Tillich, se las arregla para redescribir la creencia religiosa de un modo que afina los desafíos principales de la crítica moderna de la religión. Al sacar la religión de la arena metafísica y epistémica, se eliminan hábilmente el dogmatismo y el exclusivismo del fundamentalismo religioso. Sin duda Vattimo está en lo cierto al sostener que en el cambio ganamos pluralismo, tolerancia y una ingente cantidad de más caridad para caminar. Al mismo tiempo, puede cuestionarse si todavía hay o no alguna razón para hablar sobre cristianismo si simplemente podemos hablar sobre el amor. Si todo cuanto se dice en términos del sistema de creencias cristiano puede comunicarse igualmente bien en el vocabulario del humanismo existencialista, uno de los lenguajes o el otro parece que sería superfluo.

En su consideración de conjunto en *El futuro de la religión*, Richard Rorty se pregunta si «creencia» es la descripción adecuada del regreso de Vattimo al cristianismo.[15] La categoría de creencia no figura de forma prominente en la historia declinante que cuenta el propio Rorty sobre la suerte de religión y secularización. Su narrativa podría llamarse una Historia de Cómo se Destetó Occidente, primero de Dios y luego de las demás autoridades cuasi divinas

---

14. Malcolm Diamond citando a E.M. Forster, *Un billete a la India* (Nueva York: Random House, 1924, 38), en *Filosofía Contemporánea y Pensamiento Religioso* (McGraw-Hill 1974), 388.

15. Rorty dice que «Vattimo podría haber hecho mejor diciendo: me estoy haciendo más y más religioso, y así estoy llegando a tener lo que mucha gente llama una creencia en Dios, pero no estoy seguro de que la palabra "creencia" sea la descripción adecuada de lo que tengo». *El futuro de la religión,* 34. Si la actitud proposicional «creer» implica sostenerlo como verdad, y si las condiciones de verdad de una creencia están dadas, entonces «todo el mundo debiera compartirlas», pero la estrategia de Vattimo es sacar totalmente a la religión del reino epistémico.

tales como la ciencia, o la naturaleza, o la historia.[16] Érase una vez, dice la historia, los humanos sintieron una necesidad de rendir culto a algo que estuviese más allá del mundo visible. En el siglo XVII, sin embargo, fuimos capaces de sustituir el amor a Dios por el amor a la verdad. Entonces, el mundo descrito por la ciencia fue tratado como cuasi divinidad. A finales del siglo XVIII, fuimos capaces de sustituir un amor por la verdad científica por un amor por nosotros mismos. La cuasi divinidad consistía en nuestra propia naturaleza profundamente espiritual o poética. La desdivinización sucesiva del monoteísmo, la metafísica y la ciencia (todos intentaron decir qué es realmente el mundo), terminaron con la sustitución de la poesía por la religión. El monoteísmo produjo el politeísmo, como ahora el realismo filosófico produce el pragmatismo. El realismo coincider con el monoteísmo en dar un sentido de importancia a «algo ahí fuera con lo que establecer contacto», ya sea la Realidad o lo Divino. Ambos nos urgen a darnos una lección de humildad. De todas formas un opositor al autoritarismo, Rorty, liga su narrativa a una descripción de varios cambios en la autoimagen por parte de los occidentales en tanto que hemos dejado de estar bajo la autoridad de cualquier narrador supremo, sea éste Dios, la Ciencia, la Razón o la Naturaleza. La voluntad de Dios, al igual que su análogo filosófico, la naturaleza intrínseca de la realidad, es la idea de algo fuera del ser humano que tiene autoridad sobre las creencias y acciones humanas. Hemos dejado atrás el auto-basamento religioso, arguye Rorty, y ahora es tiempo de erradicar así mismo su análogo filosófico y dejar de proyectar el mundo en el papel de un Otro no humano ante el cual debemos humillarnos. Condensando la línea de su historia, escribe Rorty, «una vez más, estoy contando la vieja historia nietzscheana sobre cómo la "Verdad" toma el lugar de "Dios" en una cultura secular, y por qué debemos deshacernos de este subrogado

---

16. Algunos de los párrafos siguientes aparecen en mi ensayo «Sonámbulo a través de la historia: reflexiones sobre democracia, religión y pragmatismo», *American Journal of Theology and Philosophy* 26, n.° 1 y 2 (enero-mayo): 45-59. Para una elaboración más reciente de la metanarrativa de Rorty véase Richard Rorty, «La filosofía como género transicional», en *Pragmatismo, Crítica, Juicio: ensayos para Richard J. Bernstein,* editados por Seyla Rehabib y Nancy Fraser (Cambridge: MIT Press 2004), 3-28. Véase también Rorty, «Después: Pragmatismo, Pluralismo y Postmodernismo», *Filosofía y Esperanza social* (Nueva York: Penguin 1999).

de Dios para llegar a ser más auto-dependientes».[17] Tal como lo ve John McDowell, el fervor misionero de Rorty se dedica a «persuadir a la gente para que renuncie al vocabulario de la objetividad [que] debiera facilitar el logro de una madurez humana completa. Esto sería una contribución a la historia del mundo que está, quizá sorprendentemente, dentro del poder de muchos intelectuales».[18]

La historia de la filosofía triunfa con la creación de una «cultura literaria», el tercero de tres estadios a través de los cuales han pasado los intelectuales occidentales. Los tres estadios de Rorty a duras penas se asemejan a las transiciones del Padre al Hijo y al Espíritu Santo de Joaquín de Fiore, pero se corresponden con modos sucesivos de esperar hallar «verdad redentora». El resurgir del platonismo en el Renacimiento marca el período en el que los humanistas pudieron preguntar «las mismas preguntas sobre el monoteísmo cristiano que Sócrates preguntó sobre el panteón de Hesíodo». En el período después de Kant y Hegel, Kierkegaard y Marx nos ayudaron a ver la filosofía como un género transicional más que como un conjunto de creencias que representan cosas en el «único modo verdadero en que realmente son». Durante los últimos doscientos años, como una cultura literaria ha reemplazado a la filosofía, los intelectuales occidentales, según Rorty, han estado menos interesados en preguntas sobre el Ser, lo Realmente Real y la Naturaleza del Hombre y más propensos a preguntar sobre formas de la pregunta: «¿alguien tiene alguna idea nueva sobre lo que los seres humanos pueden controlar para hacer algo de nosotros mismos?».[19]

La cultura literaria, o lo que podamos pensar como versión de Rorty de las «Edades del Espíritu» de Joaquín de Fiore, ha

---

17. Rorty, «La filosofía como género transicional», 4. Rorty ha dejado atrás correctamente ciertas posiciones. Ahora dice, por ejemplo, que su respuesta a Stephen Carter de que la religión es un tapón de conversaciones era insuficientemente reflexiva y que Nicholas Wolterstorff y Jeff Stout le convencieron de que el lugar de la religión en la esfera pública puede permitirse ligeramente un mayor espacio del que él expresó previamente. Véase el intercambio con Wolterstoff en *Journal in religious Ethics* (2003) 31, n.° 1, 141-149. Para un estudio importante de la relación entre religión y democracia y el papel de las exigencias de verdad, pluralismo y debate público, véase Jeffrey Stout, *Democracia y Tradición* (Princeton University Press 2004).

18. John MacDowell, «Hacia la rehabilitación de la Objetividad», en Robert B. Brandom (ed.), *Rorty y sus críticos* (Blackwell Publishers 2000), 110.

19. Rorty, «La Filosofía como género transicional», 9.

sustituido a ambas, religión y filosofía, por la literatura. «No encuentra redención ni en una relación no cognitiva con una persona no humana ni en una relación cognitiva con proposiciones mediadas por artefactos humanos como libros y edificios, pinturas y canciones. Estos artefactos proporcionan un sentido de modos alternativos de ser humano».[20] Los intelectuales literarios en esta alta cultura ideal están menos interesados en la idea socrática del auto-conocimiento y el auto-examen que en la idea de «alargar el sí mismo a través de una creciente familiarización con todavía más modos de ser humano».[21]

La larga transición desde el platonismo al pragmatismo tuvo éxito al descentralizar todos los absolutos, y comenzó el trabajo de democratizar las formas de comunidad humana. La filosofía ya no busca el poder redentor de la verdad «ahí fuera» y la religión está mejor buscando lo romántico de la diversidad, aún en conflicto, los ideales y las formas del auto-perfeccionamiento privado. El politeísmo, en el giro dado por Rorty, significa la idea de que «hay formas de vida humana diversas, conflictivas pero igualmente valiosas», pero que «no hay objeto de conocimiento actual o posible que te pueda permitir conmensurar y clasificar todas las necesidades humanas».[22] Como una especie de utilitarismo romántico, el politeísmo comparte con el movimiento romántico una esperanza de que la religión, habiendo muerto como dogma, pueda renacer como arte, especialmente el arte de la literatura. En este estado, la religión puede ser vista como un género literario entre otros.

---

20. *Ibíd.*, 10. Aunque no puedo desarrollarlo aquí, da mucho que pensar que Rorty recurra ahora a la misma distinción («no cognitivo» *versus* «cognitivo») que fue tan básica para las críticas del positivismo lógico a la religión y que él hábilmente ha evitado en otros ensayos en los que trata de filosofía de la religión. Véase especialmente, «Fe religiosa, responsabilidad intelectual y romance» en *La compañía cantuariense de William James*, Ruth Anna Putnam (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press 1997), 84-102. En «Anticlericalismo y Ateísmo» dibuja la distinción no entre el ámbito epistemológico y lo que queda fuera de él, sino entre «asuntos en los que tenemos derecho a pedir un acuerdo universal y los demás asuntos» (en *El futuro de la religión*, ed. Santiago Zabala, 41).

21. *Ibíd.*, 13.

22. Richard Rorty, «El pragmatismo como politeísmo romántico», *La Renovación del Pragmatismo: nuevos ensayos sobre pensamiento social, derecho y cultura.* Morris Dickstein (ed.) (Duke University Press 1998), 23.

La creencia verdadera considerada semánticamente no es de más importancia para la historia de Rorty que para la de Vattimo. Rorty piensa aparentemente la religión en términos kierkegaardianos como una «relación no cognitiva con una persona no humana». En la «forma incontaminada» de la religión, dice, «el argumento no está más en el centro de lo que lo está la creencia». Sólo cuando es atenuada por la filosofía, la religión pierde su forma pura y comienza a ser mediada por un credo, y «sólo cuando el Dios de los filósofos ha comenzado a remplazar al dios de Abraham, Isaac y Jacob, se piensa que es esencial para la salvación la creencia correcta». Para tomar en serio la idea de que la redención puede venir bajo la forma de creencias verdaderas, bien sean religiosas o filosóficas, Rorty piensa que se deben mantener dos convicciones: «se debe creer que no se puede abogar con éxito a favor de que la vida sea digna de ser vivida, y que el argumento insistente dirigirá todas las búsquedas hacia el mismo conjunto de creencias». La gloria de la «religión incontaminada» y de la literatura es que ambas son indiferentes a estas convicciones.[23]

Sin embargo, no tengo claro que mucha gente religiosa pueda encontrarle sentido a la indiferencia de Rorty hacia las creencias verdaderas. En la misma página en la que cita la irrelevancia de las creencias para intelectuales religiosos como Saint Paul, Kierkegaard y Karl Barth, Rorty llega tan lejos como para decir que «las creencias son irrelevantes para la devoción especial del creyente iletrado en Demeter, o en la Virgen de Guadalupe, o en el pequeño dios gordo en el tercer altar de la izquierda del templo calle abajo».[24] Habiendo sido suficientemente cuidadoso con ciertos «intelectuales occidentales» como foco de sus narrativas previas de historia cultural, ahora parece desarrollar a la par dos casos diferentes que piden dos tipos diferentes de estudio —el caso de los sofisticados apologistas teológicos que más bien se mueven en lo no cognitivo más que hacer frente a las exacciones de proporcionar condiciones de plausibilidad, y, por el otro

23. Rorty, «La filosofía como género transicional», 10. De nuevo, la asociación de «religión incontaminada» con «no cognitiva» sugiere que Rorty está esbozando su comprensión de «religión» en buena parte sobre la obra excéntrica de Kierkegaard.

24. *Ibíd.*

lado, la devoción de los «creyentes iletrados» para quienes el elementos de creencia no sólo es altamente relevante sino también muy literal y no metafórico. Olvidar esto es olvidar un rasgo central del fenómeno global de la religión en nuestra época. Tan serio es que sin el elemento de creencia es imposible para los intérpretes identificar nada *como* religioso.

Volviendo a la laguna en los modos en que Vattimo y Rorty «debilitarían» la religión, quiero llamar la atención sobre la omisión más notable en el reciente repensar la religión por parte de la filosofía, esto es, su fallo al teorizar el resurgir de la creencia religiosa tradicional *no debilitada,* manifestada «sobre el terreno» más que en los textos filosóficos postmodernos. La prevalencia de formas de religión literales, no hermenéuticas y no privatizadas, constituye una excepción obvia y abrumadora a cualquier tesis de secularización. Vattimo y Rorty nos han dado poderosas historias aplicables a y sostenidas por élites intelectuales occidentales, pero han ignorado en su mayor parte el amplio y difícil fenómeno del postmoderno «regreso de la religión» que se está produciendo en todo el mundo, excepto, aparentemente, en Europa occidental y en ciertas áreas metropolitanas de Norteamérica. Ese regreso es doble o se duplica, como reconoce Vattimo. En la famosa conferencia que organizó con Derrida en 1994, Vattimo pudo referirse al «regreso de la religión en la conciencia popular» mientras señalaba dos desarrollos coincidentes en el regreso de la religión: uno en la filosofía y otro en la «conciencia popular».[25] Diez años más tarde, como escribo, la creencia religiosa continúa desempeñando su papel en la conciencia popular. Los datos fluyen en cascada con cada encuesta hecha por Gallup, Pew o *Newsweek*. Los Estados Unidos ofrecen quizá el ejemplo más cegador de la fácil compatibilidad entre modernidad y religiosidad. Si se puede confiar en los sondeos, el 84 % de los adultos norteamericanos se llaman a sí mismos cristianos, el 82 % ven a Jesús como el Hijo de Dios, y el 79 % cree en el nacimiento virginal.[26] Casi la mitad de todos los norteamericanos creen que la vida humana fue creada hace 10.000 años, un

---

25. Gianni Vattimo, «El rastro del rastro», en *Religión*, Jacques Derrida y Gianni Vattimo (eds.) (Stanford: Stanford University Press 1998), 82.

26. Citado por Nicholas D. Kristof, «Créelo o no», *New York Times*, 15 de agosto de 2003.

tercio leen la Biblia literalmente; y el 81 % profesa alguna creencia en Dios.[27] Abundan los seres sobrehumanos. Más de un cuarto de todos los norteamericanos creen en brujas, casi la mitad cree en espíritus, la mitad cree en el demonio y el 87 % cree que Jesús resucitó. Un reciente estudio Pew informa de que la religión es mucho más importante para los norteamericanos que para la gente que vive en otras naciones igualmente acaudaladas. Seis de cada diez personas (59 %) en los Estados Unidos dicen que la religión desempeña un papel muy importante en sus vidas. Esto es aproximadamente dos veces el porcentaje de los auto-declarados como gente religiosa en Canadá (30 %) e igualmente un porcentaje muy alto cuando lo comparamos con Japón y Europa occidental. Las perspectivas de los norteamericanos están más cerca de la gente de las naciones en vías de desarrollo que del público de las naciones desarrolladas.[28]

Por supuesto, una incidencia alta de la creencia en seres sobrehumanos no se limita a la cultura estadounidense, e históricamente no es nada nuevo. En una cultura tras otra, la gente da noticia de creencias en que el alma vive tras la muerte, que los rituales pueden cambiar el mundo físico y adivinar la verdad, y que la enfermedad y la mala fortuna son causadas y aliviadas por espíritus, fantasmas, hadas, santos, ángeles, demonios, espíritus malignos, dioses y *nats*.[29] Mi cuestión no es que Vattimo y Rorty no estén en contacto con el pueblo religioso real, sino que la tesis de la secularización que ciñe ambas narrativas ha tenido problemas durante el tiempo que ha estado en vigor. Peter Berger, uno de los primeros defensores clave de la teoría de la secularización en la ciencia social moderna, ahora se retracta: «La idea clave de la teoría de la secularización es simple y puede rastrearse hasta la Ilustración: la modernización conduce necesariamente al declive de la religión, tanto en la sociedad como en la mente de los individuos. Es precisamente esta idea clave la

27. Encuesta Gallup, noviembre de 2004.

28. *U.S.A. está solo en su abrazo a la religión* (Washington D.C.: The Pew Global Attitudes Project 2002).

29. Se trata de unos espíritus de origen humano a los que se rinde culto en el budismo birmano. Hay toda una compleja taxonomía y una lista de los nombres de todos ellos y se les relaciona con las actividades de la vida cotidiana [*N. del T.*].

que se ha vuelto errónea».[30] La sociedad contemporánea, según el sociólogo José Casanova, está «siendo testigo de la "desprivatización" de la religión» a medida que «las tradiciones religiosas en todo el mundo rechazan aceptar el papel marginal y privado que reservaron para ellas las teorías de la modernidad y las teorías de la secularización».[31] De Falum Gong al Pentecostalismo, la sorprendente vitalidad y el pluralismo extremos de las formas de religión fundamentalistas y supernaturalistas constituyen un «regreso de la religión» en términos que son directamente antitéticos a la filosofía postmoderna. No tiene nada que ver con la «imposible posibilidad» de Derrida o con la aparición continua de la nietzscheana «sombra de Dios». Está armada con todas las certezas y todos los absolutos y literalismos que el pensamiento débil de Vattimo disolviera.

¿Qué tienen que ver estos dos «retornos de la religión» uno con otro, se pregunta uno? ¿Y por qué, en el mismo momento en que la religión está operando con una fuerza impresionante e incluso alarmante a lo largo y ancho del mundo, la filosofía postmoderna continental está fascinada con una muy diferente «religión sin religión»? Sugiero que hay al menos dos cosas trabajando en esto. Primero, los filósofos han preferido generalmente valorar el discurso sobre el Otro como una categoría desnuda y abstracta más que como un forcejeo con que los otros religiosos concretos tienen realmente que contar. Lo que los creyentes cuentan invariablemente, como saben los estudiantes de religión, indica que tienen por afirmaciones verdaderas lo que la mayoría de las élites intelectuales occidentales no pueden y no afirman como verdad. Brevemente, creen que, por considerar el ejemplo cristiano, «Jesús resucitó». Segundo, la atención de la filosofía

---

30. Peter Berger, *La des-secularización del mundo* (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Ferdmans 1999). Por supuesto, hay críticas más tempranas del paradigma modernización/secularización. Véase por ejemplo D. Martin, *La religión y lo secular: estudios sobre secularización* (Londres: Routledge and Kegan Paul 1969) y P.E. Glasner, *La sociología de la secularización: una crítica de un concepto* (Londres y Boston: Routledge and Kegan Paul 1977).

31. J. Casanova, *Religiones públicas en el mundo moderno* (Chicago: University of Chicago Press 1994), 5. Véase también J. Casanova, «Religión, nuevo milenio y globalización», *Sociología de la Religión* 62, n.º 4 (2001) 415-441; y J. Casanova, «Sociedad civil y religión: reflexiones retrospectivas sobre el catolicismo y reflexiones prospectivas sobre el islam», *Investigación Social* (Nueva York) 68, n.º 4 (invierno 2001): 1.041-1.080.

por la religión se centra típicamente sobre la categoría de creencia y omite cualquier estudio sobre la práctica, en algunas ocasiones incluso tratándola como una categoría independiente de la creencia. Como consecuencia, la filosofía tiene poco que decir sobre la *práctica como creencia encarnada*, una omisión que apenas la capacita para teorizar el renacimiento de la religión sobre el terreno y también se aleja de la explicación de la ignorancia de la filosofía continental postmoderna de las formas concretas del «retorno de la religión».[32]

Vattimo piensa que cada uno de estos desarrollos —uno en la filosofía y otros en la conciencia popular— ha supuesto una respuesta particular a la modernidad y a sus cambios sociales. La conciencia popular ha dado lugar a una «nueva vitalidad de Iglesias y sectas» y a la «búsqueda de doctrinas y prácticas diferentes, la "moda" de las religiones orientales, etc.» a causa «de la necesidad de obstaculizar amenazas globales que parecen muy nuevas y sin precedente en la historia de la humanidad».[33] Según Vattimo, el temor generalizado suscitado por la amenaza de una guerra nuclear que empezó tras la Segunda Guerra Mundial ha sido intensificado por la ansiedad sobre condiciones ambientales, por la emergencia de un despliegue de guardianes del riesgo que entrañan las nuevas tecnologías y por la experiencia de la amenaza como específicamente apocalíptica, una experiencia que se intensifica contra un trasfondo del «verdadero y profundo aburrimiento que parece acompañar inevitablemente al consumismo».[34] El «retorno de la religión», entonces, ha surgido de una conciencia popular que está buscando una especie de «Dios-fundamento».[35] El fundamentalismo religioso florece como conciencia popular que rechaza aspectos de modernización que siente que son destructivos de «las auténticas raíces de la existencia».[36] Simultáneamente, la destrucción de metanarrativas por las teorías críticas de finales del siglo XX ha producido dos acontecimientos un tanto

32. Agradezco a Amy Hollywood la sugerencia de esta ligazón. Véase su excepcional estudio «Práctica, Creencia y Filosofía Feminista de la Religión», en *Filosofía feminista de la religión: lecturas críticas.* Pamela Anderson y Beverly Clack (eds.) (Oxford: Blackwell Publishers 2003).

33. Vattimo, «El rastro del rastro», 82.

34. *Ibíd.*, 79, 80.

35. *Ibíd.*, 83.

36. *Ibíd.*, 81.

contradictorios. Primero, mediante su arremetida contra la filosofía de la Ilustración, la teoría crítica postmoderna ha logrado la «caída de la prohibición filosófica de la religión» de un modo que permite encontrar de nuevo la tradición religiosa occidental.[37] Segundo, sin embargo, debido a que «la filosofía y el pensamiento crítico en general abandonaron la idea misma de fundación, ya no son capaces de dar a la existencia ese significado que en consecuencia ésta busca en la religión».[38]

El primer punto tiene implicaciones importantes, pero la segunda explicación es, en mi opinión, menos satisfactoria. Vattimo ciertamente tiene razón en que las principales bases filosóficas para el ateísmo han sido erradicadas con la desaparición del positivismo, del historicismo marxista y la fe racionalista en la ciencia como zona exclusiva de verdad e historia como camino hacia la emancipación. Sin ninguna duda, la mayoría de las ideologías racionalistas están en crisis hoy, y «no hay buenas razones filosóficas para ser ateo, o, en cualquier caso, para desestimar la religión».[39] En ese caso, ninguno de ellos dio pruebas de ser muy útil para explicar el resurgir de creencias religiosas sobrenaturales. Abandonar presupuestos racionalistas ilustrados significa que no podemos etiquetar la religión como «irracional», como «una superstición», o como una «falsa conciencia» *simpliciter*. Sólo una comprensión muy inocente de la religión la pondría en oposición con la razón, la ciencia, la Ilustración o el pensamiento crítico. Hasta el punto de que el criticismo marxista, la genealogía nietzscheana o el psicoanálisis freudiano han presentado y defendido alternativas a la religión; todas ellas han fracasado sorprendentemente.

Desafortunadamente, al segundo tipo de explicación —en términos de temores, amenazas y búsqueda de significado— no le va nada mejor. Entre las vigentes teorías de la religión ninguna es más dominante que la afirmación de que la religión es una respuesta a las ansiedades que se producen por la experiencia humana de la incertidumbre cognitiva, física y moral. Esta aser-

---

37. *Ibíd.*

38. *Ibíd.*

39. Vattimo expone buenos argumentos sobre esto en «Después de la Ontoteología: la filosofía entre la ciencia y la religión», en *La religión después de la Metafísica,* Mark A. Wrathall (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press 2003).

ción se basa sobre la hipótesis teórica de que la religión es una función de necesidades —por ejemplo, la necesidad de reducir la incertidumbre o la necesidad de un significado existencial. El intento de explicar la religión y otros elementos culturales como respuestas a ciertas necesidades por medio de análisis causal se conoce como funcionalismo. Todavía tengo que descubrir alguna respuesta que rescate explicaciones funcionales de la religión de la crítica devastadora de la lógica de esa teoría realizada por Carl Hempel en las ciencias sociales y por Hans Penner en el estudio de la religión.[40] En su forma inválida, el funcionalismo comete la falacia de afirmar el consecuente (si *y*, entonces *z*; *z*; entonces *y*), y en una forma válida alcanza sólo una conclusión trivial. Tampoco tenemos una explicación satisfactoria de la semántica sobre bases funcionalistas. Las necesidades —incluso la profunda necesidad humana de sentido— no explican nada. *Las necesidades son lo que necesita ser explicado*. El modo en que las instituciones religiosas mismas han sido poderosas a la hora de *producir* las mismas necesidades que se dice que deben ser satisfechas por la religión hace que la apelación a la satisfacción de necesidades sea aún más circular. Al explicar la religión como una función de ciertas necesidades humanas duraderas (de sentido, de certezas fundantes, etc.) dudo que comprendamos algo mejor la religión o al ser humano. ¿Qué se muestra exactamente? ¿Las necesidades sentidas son algo menos oscuras que los fenómenos religiosos que supuestamente explican?

Los estudiantes de teoría y método en el estudio de la religión actual saben rechazar teorías de la religión definidas como expresiones simbólicas de lo sagrado o como preocupación última de una persona o de algo Totalmente Otro. La mayoría de ellos está de acuerdo con que las creencias religiosas no deben ser entendidas de forma simple como vestigios premodernos o como suturas para fuerzas desintegradoras que dividen a las sociedades o a las psiques, o como emolientes emocionales. Éstas eran las explicaciones estándares de la religión que caracterizaron las críticas modernas de la religión, y todas ellas albergaban defec-

---

40. Véase Carl Hempel, «La lógica del análisis funcional», en *Aspectos de la explicación científica* (Nueva York: Free Press 1965); y Hans Penner, *Punto muerto y resolución: una crítica del estudio de la religión* (Nueva York: Peter Lang 1989), 143-157. Sospecho, pero soy incapaz de mostrarlo aquí, que el funcionalismo es la teoría implícita de la religión que defienden Vattimo y Rorty.

tos importantes que han sido suficientemente rastreados. Más que leer esto, sin embargo, como una ocasión para el retorno de la religión (Vattimo) o para abrazar el romance de la cultura literaria (Rorty), podemos considerarlo en su lugar como una indicación de que *debemos desarrollar una teoría mejor*. ¿A dónde nos dirigiremos para explicar el hecho asombroso de que cientos de millones de personas en el planeta creen mantener trato con seres sobrehumanos? Mi modesta sugerencia para comenzar a pensar sobre este asunto se recorta sobre los recursos interpretativos del holismo semántico, que proporciona un modo importante de comprender ciertas constricciones en la interpretación de las creencias religiosas, así como en la comprensión de la manera en que las creencias religiosas en seres sobrehumanos encajan con la imagen de la mente en la que estamos acostumbrados a pensar holísticamente.

Para clarificar mi argumento simplemente resumiré cinco elementos de lo que los filósofos han dado en llamar «holismo de lo mental» y trataré de indicar cómo estos elementos afectan a la interpretación de las creencias religiosas. El primero, resumido con agudeza por Terry Godlove, es que «mientras los estudiantes de religión no necesitan creer en Dios, nosotros necesitamos creer en la creencia».[41] Esto no se debe sólo a que la creencia es parte integrante de pensamiento, sentido y acción, sino también porque afrontamos una circunstancia peculiar en la interpretación de cualquier creencia y práctica *religiosas*. En la mayoría de los casos comunes, está garantizado que los objetos intencionales de las creencias están entre sus causas. Pero no podemos decir esto en el caso de las creencias religiosas que tienen que ver con seres sobrehumanos. Para identificar algo *como* específicamente religioso, el intérprete tiene que estar en una posición de ni traficar con dioses, diosas, ancestros, fantasmas, ninfas y otros poderes sobrehumanos ni, además, si eso no resulta, encontrarse con que la gente que uno está intentado interpretar mantiene creencias y actitudes que suponen seres sobrehumanos. La primera posición simplemente es inaccesible. A diferencia de otros contextos en los que estudiamos el estatus económi-

---

41. Terry F. Godlove Jr., «Salvando la creencia: sobre el nuevo materialismo en estudios de la religión», en *Interpretación radical en la Religión,* Nancy Frankenberry (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press 2002), 24.

co de la gente o acciones políticas, con frecuencia ofrecidas con sus propias intenciones, deseos, creencias, esperanzas y temores, no hay contextos religiosos distinguibles que puedan ser discernidos aparte de las actitudes proposicionales de la gente. Los seres sobrehumanos, en otras palabras, no pueden ser identificados por un intérprete aparte de las creencias de la gente sobre ellos, y así en ese caso lo que es crucial para la interpretación de cualquier práctica dada o creencia religiosa, son las afirmaciones y aseveraciones sobre los seres sobrehumanos.

Segundo, el concepto de creencia requiere otros dos conceptos: verdad y sentido. Sólo si una persona comparte un concepto de verdad con otros puede decirse de ella que tiene creencias. Y conocer las condiciones bajo las que una creencia que se sostenga que es verdadera fuese verdadera es conocer lo que significa. Creencia, sentido y el concepto de verdad son tan interdependientes que no puede decirse de ninguno que sea el primero. Su interconexión es precisamente lo que nos ayuda a comprender el comportamiento de otra gente, y sus creencias y sus deseos. Los actos litúrgicos que se celebran en la basílica de San Pedro o el peregrinaje ritual a la Ka'baa en La Meca pueden comprenderse sólo adscribiendo a sus actores ciertas creencias, esto es, interpretándoles como quienes tienen por verdaderas ciertas actitudes proposicionales. Ésta es una razón por la que el esfuerzo de varios estudiosos de la religión por eliminar creencias a favor de disposiciones rituales y no cognitivas siempre estará desahuciado. El holismo de lo mental significa que incluso aquellas tradiciones religiosas que difieren sobre la investigación sobre células madre primero deben estar de acuerdo en muchos aspectos referidos a lo que es la composición biológica del cuerpo humano; la identificación del creacionismo como un credo depende de un acuerdo anterior sobre el mundo visible; el desacuerdo sobre la ordenación de la mujer en la Iglesia católica tiene sentido sólo entre gente que comparte muchas otras ideas y son capaces de identificar «varón» y «mujer».

Tercero, creencias y deseos son lo más básico e irreductible de las actitudes proposicionales. Tampoco puede una de ellas ser analizada en los términos de la otra.[42] La creencia es la fuente de

42. Las emociones comprenden una historia distinta pero relacionada. Tienen una relación lógica con las creencias y los deseos, y pueden ser racionales e irracionales. Como las intenciones, las emociones están constituidas

la acción, el deseo la fuente de la intención. La actitud de la creencia es la de mantenerse en su verdad, mientras que la actitud del deseo es la de querer disponer el mundo de manera que la proposición que es objeto de deseo sea verdad. Mezclando ambas, creencia y deseo, nace la intención. Lo más general que podemos decir de la intención es que siempre es el potencial de un juicio para hacer *x* a causa de una creencia en que *x* nos llevará a *y*, que es lo que se desea. La estructura creencia-deseo, entonces, comprende en ella todo lo que podemos invocar para elaborar explicaciones de razón. Las razones pueden ser causas que no sólo expliquen acciones sino también, en ocasiones, las justifiquen. Esto es en lo que difieren de las explicaciones causales dadas por la física y la biología.

Cuarto, al comprender el holismo de lo mental como un campo del que creencia-deseo-sentido-verdad-mundo-mente-acción-lenguaje cuelgan juntos, podemos ver que la racionalidad le pega a este ámbito. La racionalidad viene con el tener una mente, como ha argüido Davidson. Es el trasfondo necesario de la interpretación. Por razones holísticas, hemos de asumir que la racionalidad está más presente que la irracionalidad. Es más, cada actitud proposicional significa que lo es sólo en una red de otras actitudes proposicionales que pueden ser trazadas sobre las propias normas de racionalidad del intérprete. Palabras y conceptos —tales como «Dios» o «karma»— son significativas sólo en cuanto que definidas por su lugar en las frases y por su relación con otros conceptos y otras frases. La creencia no puede ser sino un tipo particular de actitud frente a una proposición —una actitud de sostenerla como verdadera— pero está constitutivamente entretejida con los otros tipos principales de actitudes proposicionales que incluyen ansia, deseo, intención, lamento, recuerdo, placer y esperanza. Cuando aparecen desafíos a la verdad de ciertas creencias religiosas, no son un desafío a la racionalidad global de las personas que mantienen creencias religiosas por dos razones. La primera es que en la semántica de verdad condicional, juzgar que son falsas creencias religiosas específicas no

---

por creer y desear y se atribuyen a todos los procesos de comprensión o interpretación. Sin embargo, parece que no hay leyes generales o reglas que podamos usar para describir emociones, ni arrojan como resultado una actitud proposicional precisa o de tipo único.

es lo mismo que decir que son irracionales. La historia de la ciencia está repleta de ejemplos de creencias que una vez se pensó que eran verdaderas y más tarde fueron declaradas falsas, pero nadie se siente tentado a recordar esto como una evidencia de irracionalidad por parte de científicos individuales o de la ciencia en su totalidad. La segunda es que las creencias religiosas específicas pueden ser evaluadas como irracionales o como falsas sin poner en peligro la racionalidad de los individuos que tienen estas creencias. En la totalidad de las creencias de una persona, la proporción total de las creencias religiosas mantenidas de un modo irracional siempre quedará empequeñecida por la preponderancia de creencias racionales mantenidas sobre todos los asuntos no religiosos. Concluyo que la preocupación moderna de los filósofos de la religión por preguntas sobre la «racionalidad de las creencias religiosas» ha sido una pista falsa.

Quinto, la preponderancia de la racionalidad llama la atención sobre la necesidad de comprender las excepciones. Los temas que me parecen más urgentes y difíciles para el estudio de la religión actualmente tienen que ver con lo que llamo, con ciertas dudas, «creencias estrafalarias, controvertidas y anómalas». La cuestión de cómo explicar mejor estos casos es sin duda muy compleja y laberíntica como para tratarla con ejemplos concretos. Y por supuesto no hay varita mágica ni un único esquema explicativo que teorice por completo el fenómeno sobredeterminado de la religión. Sin embargo, parece importante reconocer, aunque sólo formalmente, que las creencias estrafalarias, controvertidas y anómalas se dan en la religión, como en todos los ámbitos de la vida humana, e intentar proporcionar un modelo esquemático de cómo la racionalidad de actitudes proposicionales y el holismo de lo mental pueden mantenerse ante excepciones obvias. Mi reivindicación es que si tenemos que comprender este tipo de creencias religiosas, la tarea interpretativa de la filosofía de la religión requerirá conceptos de pensamiento desiderativo, auto-engaño y división física o división dentro de la mente según las líneas trazadas por Davidson en varios artículos.[43] Al

43. Davidson considera tales casos en «Paradojas de irracionalidad» (1982), «Incoherencia e Irracionalidad» (1985), «Engaño y división» (1985), y «¿Quién está engañado?» (1997), todos ellos reimpresos en Donald Davidson, *Problemas de racionalidad* (Oxford: Clarendon Press 2004). Véase también «¿Cómo

menos algunas formas de creencia religiosa deben ser entendidas como casos en los que causas mentales que no pueden contarse entre las razones son asignadas a los actos. Las explicaciones adecuadas del comportamiento y las creencias religiosas tradicionales, esto es lo que reivindico, necesitan incorporar atención a las causas que *no* son razones, tanta como a las razones que son causas.

Rorty ofrece un modo afín de preservar el holismo que es crucial para el pragmatismo en tanto que permite la interpretación de creencias religiosas anómalas, pero su explicación es incompleta y empuja en una dirección diferente de la de Davidson. Al revisar los argumentos de «voluntad de creer» jamesianos, Rorty propone que pensemos las creencias religiosas desconectadas de la red habitual de enlaces inferenciales mediante los que justificamos unas creencias con otras. Sería como la madre que ama a su hijo psicópata o la creencia de Kierkegaard en la Encarnación. Éstas son creencias injustificables, según Rorty, a las que se les puede dar contenido sólo correlacionando sus expresiones con patrones de comportamiento más que con patrones ligados inferencialmente con otras creencias. Las creencias religiosas tradicionales pueden ser explicadas de este modo así como ser reconocidas como anómalas. Para ellas no hay ni evidencia ni cualquier otro buen acoplamiento con otras creencias sostenidas como verdad, pero la gente tiene derecho a sostenerlas como un asunto de preferencia personal.[44]

La recomendación de Rorty de interpretar creencias religiosas aparentemente anómalas no sólo pierde el significado literal afirmado por muchos pueblos religiosos sino que llega incluso hasta una prescripción desafortunada de compartimentalización. Si las creencias religiosas, como todas las creencias, tienen contenido sólo en virtud de relaciones inferenciales con otras creencias, es difícil ver cómo pueden estar desconectadas de esa entrelazadora red de creencias sin caer en la vacuidad. La pregun-

---

es posible el debilitamiento de la voluntad?», en Donald Davidson, *Ensayos sobre acciones y acontecimientos* (Oxford: Clarendon Press 1980), 21-42. Estos temas son ampliamente debatidos y no existe un consenso entre los filósofos para caracterizar el autoengaño. Para críticas sobre la aproximación de Davidson puede consultarse Mele, Anspach, Beyer y Bach en J.P. Dupuy (ed.), *Autoengaño y Paradojas de Racionalidad* (Stanford: CSLI Publications 1998).

44. Véase Rorty, «Fe religiosa, responsabilidad intelectual y romance», 95.

ta es hasta dónde pueden ser fundidas (Rorty) o debilitadas (Vattimo) sin perder todo su contenido o dejar de ser actitudes proposicionales. El intérprete caritativo que intenta traducir las actitudes proposicionales de Kierkegaard y de la madre del psicópata divide y delinea zonas diferentes: aquellas creencias que tienen que ser justificadas por otras *versus* aquellas que no necesitan tal justificación y pueden ser consideradas de forma privada. Desde este ángulo parece que Rorty está interesado principalmente en examinar las mejores opiniones del *intérprete*. ¿Pero qué hay de las actitudes proposicionales propias de Kierkegaard? ¿O del estado mental de la madre? ¿No queremos también comprenderlos y dar sentido a su adhesión a creencias patentemente falsas? ¿Cómo podemos explicar por qué la gente sostendría como verdaderas creencias que no son sólo anómalas sino también patentemente falsas?

En *El futuro de la religión* Rorty defiende la estrategia de la compartimentalización reivindicando que los creyentes religiosos tienen derecho «para ciertas intenciones, a darse de baja de ellas» dando razones y pidiéndolas. «Tienen derecho», dice, «a desconectar sus asertos de la red de inferencias socialmente aceptables y a dibujar consecuencias prácticas de haberlo hecho».[45] Al mismo tiempo, considera una buena cosa tanto para la religión como para la ciencia el que la ciencia pueda reclamar supremacía cultural sobre la religión, y que la religión pueda ser desplazada de la arena epistémica del modo recomendado por Vattimo. De hecho, parece que los creyentes más religiosos saben que sus creencias no pueden ser sostenidas por la razón científica y muchos no reflexionan en absoluto sobre sus creencias. Como hace notar Steven Pinker, «no se paran a preguntarse por qué Dios, que conoce nuestras intenciones, tiene que escuchar nuestras oraciones, o cómo Dios puede ver el futuro y preocuparse por cómo elegimos actuar».[46] Sin embargo, al mismo tiempo, esto apenas nos toca en tanto que mentalidad saludable. Después de todo, a la ciencia y la religión no puede asignárseles el magisterio separado y no solapante que Stephen Jay Gould en-

45. Rorty en *El futuro de la religión*, 37-38. Si la pregunta es sobre coherencia e integridad, más que sobre derechos y titularidades, debe decirse mucho más de lo que Rorty permite.

46. Steven Pinker, *Cómo trabaja la mente* (Nueva York: Norton 1997), 557.

tiende que terminaría con su conflicto. Pueden y entran en conflicto, y no porque la religión haga demandas factuales y la ciencia suponga juicios evaluativos.

Más que *recomendar* el modo de Rorty de compartimentalización malsana que promovería la pérdida de una forma importante de integridad, quiero reorientarlo como una *descripción* de un cierto tipo de irracionalidad que Davidson ha diagnosticado como «partición de la mente». La disección de Davidson de esta idea freudiana quiere explicar la posibilidad de irracionalidad en casos en los que las causas mentales que no se cuentan entre las razones son asignadas a creencias y acciones. Aunque muy formal y sin pretender una psicología detallada, esta explicación de la división psíquica sería útil para teorizar un cierto ámbito de creencias religiosas sobre seres sobrehumanos bajo las etiquetas de pensamiento desiderativo, autoengaño y *akrasía*.

Podemos pensar la mente como una red entrelazada de deseos, creencias, recuerdos y demás, en la que puede haber subdivisiones o particiones que en su mayor parte, pero no completamente, se solapan con la totalidad. Una condición necesaria pero no suficiente para la irracionalidad es la presencia de causas que no sean razones. Casi todo el tiempo en la acción humana, la trama de razones y causas, y creencias y deseos, está tan entretejida que no discernimos sus diferentes texturas. Cuando se separan, sin embargo, la causa es como una fuerza imperiosa que dibuja un límite entre dos o más creencias en conflicto. Podemos postular un límite así, cree Davidson, incluso si no es algo accesible a la introspección ni tampoco exactamente una línea entre estados de conciencia e inconsciencia. Mejor es pensarlo como «ayuda conceptual a la descripción coherente de irracionalidades genuinas».[47]

En las secuencias de casos que implican irracionalidad, el pensamiento desiderativo es el caso más simple y quizá también el mayor rasgo de lugar común de la creencia y la práctica religiosas. Un deseo puede causar una creencia, no racionalmente y no necesariamente con un acontecer partitivo. El pensamiento desiderativo implica un deseo de que algo sea verdad, causando la creencia de que *es* verdad, pero en ningún caso puede el deseo ser una *razón* para creer que algo es verdad. El simple pensa-

47. Davidson, *Problemas de Racionalidad*, 211.

miento desiderativo no constituye una paradoja para la irracionalidad del tipo que plantea serios problemas en la interpretación de creencias religiosas. Un gran número de creencias religiosas, especialmente aquellas cuyo contenido se orienta al futuro, bien pueden ser clasificadas como deseos o como formas elaboradas de pensamiento desiderativo sin generar ninguna paradoja. Creencias tales como «Jesús resucitó» o «mis pecados serán perdonados», por ejemplo, no implican la aceptación de proposiciones contradictorias. La gente puede creer genuinamente lo que *quiera* creer, pues la fuerza de su deseo de vivir más allá de la muerte o de que sus transgresiones sean perdonadas llega a construir su creencia de que de hecho *vivirán* y *serán* perdonados.

Sin embargo, la paradoja hace señas, una vez que el pensamiento desiderativo conduce a una persona a actuar de tal forma que promueva la creencia. El autoengaño, un caso más complicado de irracionalidad, puede surgir así del pensamiento desiderativo. En la explicación de Davidson, esto consiste en aceptar cada una de las dos creencias contradictorias al mismo tiempo, más que en aceptar una única proposición contradictoria. La fe de Kierkegaard, por ejemplo, de que «Jesús es totalmente humano» y «Jesús es totalmente divino», se ajusta a la estructura lógica del autoengaño. No es que tuviese dos mentes, pero tampoco era una única mente completamente integrada. Por medio de una partición o compartimentalización de la mente, dos creencias obviamente opuestas pueden coexistir si se mantienen separadas y no se permite que se mezclen en un único barrido. Aquí también debemos permitir una forma de explicación que es causal pero que no racionaliza lo que explica. Los estados de autoengaño son causados principalmente por deseos más que por razones. Cuando una persona actúa de tal modo que se proporciona razones a sí misma para alterar una creencia desagradable (o para adoptar otra más placentera), el deseo de cambiar una creencia causa el cambio, pero no es una razón para mantener que la nueva creencia es verdadera o la anterior falsa. Sin embargo, mucho autoengaño funciona como una creencia, su *contenido* es siempre un deseo.

Podemos imaginar una secuencia que va del pensamiento desiderativo, lleno de deseo y fantasía, por un extremo, y de autoengaño, alimentado por deseo y división interna, en el otro extremo. En algunos casos, el fantasear que con frecuencia acom-

paña a la represión tiene lugar de forma inadvertida mediante una distinción que la persona es normalmente capaz de hacer de otro modo, entre creencia y hacer creencia. Desencadenada por un deseo, este tipo de fantaseo sirve a un propósito defensivo. Si ignora una evidencia disponible, se convierte en una forma de autoengaño y requiere el modelo de una mente dividida. Si ignora cuál es el mejor interés propio del agente, se convierte en un caso de *akrasía*, otra vez otra forma de mente dividida.

Aunque los deseos nunca pueden hacer que una proposición sea verdadera o falsa, tomar en cuenta los efectos sistemáticos de los deseos sobre la formación de creencias significará que la reflexión sobre la creencia religiosa, su razonabilidad o verdad, no puede ser cumplida desde el estudio de los deseos humanos.[48]

Si los filósofos de la religión tuviesen que explorar el nexo creencia-deseo con mayor profundidad en conexión con el holismo de lo mental, plantearían de una forma nueva el tema de las creencias irracionales sobre seres sobrehumanos y la posibilidad del pensamiento desiderativo o del autoengaño en las vidas de aquellos que practican la religión y de aquellos que la rechazan.

En el momento presente, la filosofía de la religión oscila entre concepciones de las creencias religiosas como necesaria y problemáticamente relacionadas con seres sobrehumanos y otras concepciones mucho más matizadas y debilitadas, como la de Vattimo («Creo que creo») o la de Wallace Stevens («Creemos sin creencia, más allá de ella»). Fue Stevens quien, yendo más allá de la confrontación con la idea del Dios cristiano, intentó, como Rorty, darle al arte el lugar de la religión. En «Domingo por la mañana», con mucha probabilidad la expresión del naturalismo religioso más refinada en la poesía norteamericana, Stevens se las arregla para englobar el espíritu de ambos, del autovaciamiento de Vattimo y la auto-afirmación de Rorty, en las evocativas líneas finales en las que las palomas manifiestan la dirección inevitable que ejerce la realidad:

> Vivimos en un viejo caos del sol,
> O la vieja dependencia de día y noche,

48. Las necesidades difieren de creencias y deseos en que no están siendo gobernadas por ninguna norma fudamental de la misma manera en que éstas se atribuyen a los procesos de comprensión. Éste es el porqué.

O la isla soledad, sin patrocinio, libre,
De esa vasta agua, inexorable.
El ciervo camina sobre nuestras montañas, y la codorniz
Silba sobre nosotros sus llantos espontáneos;
Moras dulces maduran en el páramo;
Y, en el aislamiento del cielo,
En el crepúsculo, casuales bandadas de palomas hacen
Ambiguas ondulaciones mientras se hunden,
Hacia abajo en la oscuridad, sobre alas extendidas.[49]

---

49. *Poemas completos de Wallace Stevens* (Nueva York: Alfred A. Knopf 1976), 70.

17

EL CRISTIANISMO COMO RELIGIÓN Y LA IRRELIGIÓN DEL FUTURO

Fernando Savater

Surely some revelation is at hand;
Surely the Second Coming is at hand.

W.B. YEATS

Hace pocos años se publicó un diálogo más o menos teológico entre Umberto Eco y el cardenal Martini, que adjuntaba como apéndice intervenciones de algunos otros pensadores italianos destacados. El título del libro me pareció sorprendente: «¿en qué creen los que no creen?».[1] Puesto que la pregunta se refería a cuáles son las creencias de los que no creen en Dios ni en los dogmas religiosos, la respuesta resultaba bastante obvia: creen en las constataciones sobre los fenómenos naturales establecidos por las ciencias, en lo refrendado por estudios históricos o sociales, en la pertinencia de ciertos valores morales, etc. Y creen en cada uno de esos contenidos culturales de acuerdo con el nivel de creencia correspondiente a su variedad epistemológica: desde Aristóteles sabemos que no es lo mismo «exactitud» que «rigor» y que no puede exigirse la misma certidumbre de los datos de la historia o de los razonamientos persuasivos de la ética que de los resultados de la física. En conjunto, los llamados desde un punto de vista exclusivamente religioso (pero que se tiene por antonomásico) «incrédulos» podemos dar cuenta bastante competentemente de aquello en que creemos y sobre todo de las razones por las que creemos en tales cosas y no en otras.

De ahí mi sorpresa ante que algo tan escasamente misterioso se convirtiese en pregunta trascendental en el título del mencionado librito. Sobre todo cuando es obvio que, ya puestos a situarnos en el brumoso plano teológico, hay una pregunta mucho más urgente y más difícil de responder.

---

1. Umberto Eco - cardenal Martini, *¿En qué creen los que no creen?*

Me refiero, claro está, a la siguiente cuestión: «¿en qué creen los que creen?». Y su lógico corolario: «¿por qué creen en ello... si es que logran aclarar en qué creen?». Desde luego, damos aquí por hecho que esos «creyentes» lo son en cuestiones de índole religiosa o teológica. Pues bien: no me parece especialmente difícil, al menos en un primer momento, aclarar el *contenido* racional y razonable de cada una de las creencias de los teológicamente considerados «incrédulos», mientras que en cambio establecer el contenido de la creencia en Dios, por ejemplo principal, o en la Santísima Trinidad o en la Encarnación del Verbo Divino no parece tarea igualmente accesible. No se trata de exigir a quien cree en «Dios» que aclare el contenido de su creencia y las razones que le llevan a adoptarla con la misma nitidez con que puede responder a tales preguntas, por ejemplo, quien cree en la función fanerógama de las plantas o en la existencia del abominable hombre de las nieves. Pero, ¿podría al menos ilustrarnos sobre ese tema con similar precisión a la que puede exhibir quien cree en las causas económicas de la Revolución Francesa o en el carácter virtuoso de la veracidad? Lo dudo bastante y por eso me parece mucho más intrigante saber en qué creen los que creen que en qué creen quienes no creen...

Creer, no creer... y aportar razones para apoyar la creencia o la incredulidad: ¿y si todo esto fuesen residuos de una pesada metafísica que concede a la noción de «verdad» —es decir, de aquello en lo que debemos creer, nos guste o no— una gravedad excesiva, ya hermenéuticamente injustificable? Para el pensamiento post-metafísico (léase: post-heideggeriano), el concepto operativo de verdad es un exceso de equipaje a declarar en la aduana filosófica. Tanto los creyentes como los incrédulos en materia teológica están enredados en la tela de araña tejida por la tarántula más peligrosa y ya felizmente periclitada, la tarántula metafísica. «Hoy ya no hay razones filosóficas fuertes y plausibles para ser ateo o, en todo caso, para rechazar la religión», anuncia emancipadoramente Gianni Vattimo.[2] Se entiende que tal aligeramiento teórico proviene de que tampoco la creencia en Dios o la aceptación de la religión cuenta a su favor con razones mejores. Tal como resume esta postura Richard Rorty, «Vattimo quiere disolver el problema de la coexistencia de la ciencia

2. Gianni Vattimo, *Creer que se cree* (Barcelona, Paidós, 1996), 122.

natural con el legado del cristianismo sin identificar el Cristo ni con la verdad ni con el poder, sino sólo con el amor».[3] La secularización de la modernidad primero salva a la verificación científica del cepo del dogma religioso pero inmediatamente después alivia a la religión de las trampas de la ciencia empeñada en verificar. El cristianismo, más que una forma de pensar, pasa a ser una forma de hablar e interpretar el discurso que nos expresa, así como una forma de actuar basada en el mandamiento del amor. El poeta francés Pierre Reverdy dijo: «No hay amor, sólo pruebas de amor». Si no le interpreto mal, Gianni Vattimo dictamina que ya no hay cristianismo como dogma o creencia en una Verdad mayúscula, sino pruebas de amor cristiano...

Sin embargo, esta interpretación del cristianismo no es universalmente compartida, sobre todo si se refiere a los orígenes mismos de esa doctrina religiosa (por no mencionar lo que puede opinar al respecto hoy en día el papa Juan Pablo II, según expone en su encíclica *Fides et Ratio*, por ejemplo). En una página especialmente combativa de su polémico libro *Perros de paja*, que titula significativamente «Ateísmo, la última consecuencia del cristianismo», John Gray mantiene una posición teórica tan opuesta... que podríamos hasta leerla *a rébours* como complemento de la de Vattimo. Según Gray, el ateísmo moderno ha pretendido alcanzar por medio de la secularización un mundo del que estuviera ausente el Dios cristiano... pero ese mundo no por ello deja de ser cristiano, aunque carezca de Dios: «El secularismo es como la castidad, una condición definida por lo que niega. Si el ateísmo tiene algún futuro, sólo puede ser en una reinstauración del cristianismo. Pero, de hecho, cristianismo y ateísmo están decayendo juntos». Pero el razonamiento de Gray sigue una línea opuesta a la de Vattimo. Para él, son los paganos politeístas quienes no prestaban peso decisivo a la verdad considerada en términos digamos «metafísicos», mientras que fueron los primeros cristianos los que absolutizaron el culto a la verdad como correlativo primordial de su credo: «El ateísmo es una flor tardía de la pasión cristiana por la verdad. Ningún pagano está listo para sacrificar el placer de la vida a favor de la mera verdad. Es una ilusión astuta, no una realidad sin adornos, la que ellos tienen en gran estima. Entre los griegos, la finalidad general de

---

3. Richard Rorty, *El futuro de la religión* (Columbia Univ. Press), 36.

la filosofía era la felicidad o salvación, no la verdad. La adoración de la verdad es un culto cristiano». Y ese culto radical acabó precisamente volviéndose contra la propia dogmática cristiana. En el politeísmo, cuando la aceptación de unos dioses frente a otros tenía que ver con la elección de un estilo de vida y no con procesos de verificación, la incredulidad total era una actitud insólita y extemporánea. Pero al reclamar una fe como la única verdadera y por tanto la única aceptable, los cristianos dejaron el camino expedito precisamente a la abolición progresiva de toda fe. Primero hay una fe la que monopoliza la verdad, desalojando *ad inferos* a todos los restantes dioses que sólo pretendían ser *significativos*, no verdaderos; pero después es la verdad la que monopoliza la fe, acabando con toda creencia inverificable —por significativa que fuese— y abriendo el paso a la ciencia y a la modernidad. De modo que concluye John Gray: «El cristianismo ataca la raíz de la ilusión pagana de tolerancia. Al afirmar que sólo hay una fe verdadera, dio a la verdad un valor supremo que no había tenido con anterioridad. También hizo posible por vez primera la incredulidad en lo divino. La consecuencia largamente demorada de la fe cristiana fue una idolatría de la verdad que funda su expresión más completa en el ateísmo. Si vivimos en un mundo sin dioses, debemos agradecérselo al cristianismo».[4]

En una línea semejante de pensamiento, Marcel Gauchet ha hablado en diversas ocasiones (notablemente en *Le désenchantement du monde*)[5] del cristianismo como «la religión para salir de la religión». Es decir, la religión que ha desplazado la identidad social desde la heteronomía teocéntrica, que debía ser aceptada sin examen ni puesta en cuestión verificativa, a la autonomía humana que toma la decisión de lo que debe ser aceptado y rechazado en nombre del examen racional orientado a la búsqueda de la verdad y en último término al acuerdo entre socios paritarios:

> Salir de la religión debe ser entendido en el sentido de abandonar un modo de ser de la humanidad en el que ésta se concebía a sí misma y se hallaba bajo el signo del Otro [...] Salir de la religión, entonces, es este fenómeno a todas luces prodigioso, en el que se sueña con volver un poco sobre los pasos, que consiste

---

4. John Gray, *Straw Dogs* (Londres: Granta Books, 2002), 126-127.
5. M. Gauchet, *El desencantamiento del mundo* (Princeton: Princeton University Press, 1997).

> en distanciar la alteridad de la definición de humanidad. La comunidad humana así se define a sí misma partiendo de sí misma. Se da a sí misma razones para sí misma: el reino de la heteronomía construye (un camino para) el mundo de la autonomía. El hombre, (que) estaba separado de sí mismo, ahora se reúne consigo mismo. Estaba sometido, ahora se convierte en sujeto.[6]

De la religión como mito, inatacable a la verificación pero que servía para configurar una forma de integración societaria a resguardo de la manipulación crítica humana, se pasa por la vía del cristianismo y su énfasis en el desvelamiento absoluto de la verdad a una autoidentificación humana con la posesión compartida e inmanente del sentido de la comunidad. El concepto de verdad no es sólo el logro diacrítico que identifica la operación racional sino también la clave de la constitución autónoma del hombre moderno como sujeto social. Conviene recordarlo, para ser conscientes de aquello a lo que renunciamos aliviándonos de su *gravedad*.

A mi entender, la posición intelectual de Gianni Vattimo aspira a conceder al cristianismo un estatuto de *mito*, tal como el que tenían los contenidos de las religiones politeístas antes del advenimiento —¡precisamente!— del propio cristianismo. Es decir, como algo a medio camino entre la secularización completa de la sociedad moderna y un único punto no secularizado —pero tampoco verificable en modo alguno— que es el mandamiento del amor. Ese mandato, formal como el imperativo categórico kantiano, «no manda algo determinado y de una vez por todas, sino aplicaciones que se deben "inventar" en diálogo con las situaciones específicas, a la luz de lo que las Sagradas Escrituras han "revelado"».[7] El mito es aquello que cualquiera puede volver a contar pero nadie puede totalmente desmentir. Un instrumento para buscar «en privado» pero sin renunciar del todo a la tradición colectiva el sentido de la conexión social con los semejantes. Algo, desde luego, que la Iglesia —cualquier Iglesia, supongo— en cuanto que institución jerárquica dotada de un equipo especializado en establecer las narraciones aceptables frente a las inaceptables rechazará por mero instinto de conser-

6. M. Gauchet, *La condition historique* (París: Stock, 2003), 199.
7. G. Vattimo, *Creer que se cree*, 79.

vación... pero que permite al individuo liberal de nuestro tiempo asumir lo fundamental de la creencia cristiana (en cuanto que creencia en que cree creer y no meramente «creencia que crea aquello en lo que cree», como diría Miguel de Unamuno) sin pagar el peaje coercitivo de someterse a restricciones dogmáticas en materia de sexo, etc.

¿Cuál es la ventaja del cristianismo convertido en mito mantenedor del mandamiento de la caridad frente, por ejemplo, a la mera razón moderna —de corte spinozista, digamos— que también recomienda la «filía» y los acuerdos armónicos, no meramente estratégicos, como vía a la reconciliación social? Probablemente, la supresión de la *arbitrariedad* cósmica, tal como en su monumental *Trabajo sobre el mito* estableció Blumenberg: «El mito es una forma de expresar el hecho de que el mundo y las fuerzas que lo gobiernan no han sido dejados a merced de la pura arbitrariedad. Como quiera que se lo presente, bien mediante una partición de poderes, bien mediante una codificación de competencias o una regulación legal de las relaciones, se trata de un sistema de supresión de la arbitrariedad».[8] La razón que busca y necesita la verdad como el sentido de su esfuerzo operativo no puede descartar ni rechazar lo arbitrario: sólo pretende paliarlo a escala de la convivencia humana, buscando transacciones convenientes que nos rescaten provisionalmente de él. El mito, en cambio, promete algo más: aspira a dotar a ese esfuerzo de un «suplemento de alma» que conceda algo así como un destino favorable a la libertad y no se conforme con la libertad como único y desconsolado destino.

A finales del siglo XIX, Jean-Marie Guyau (un autor injustamente poco recordado hoy, algo así como un precedente amable de Nietzsche, menos truculento en sus planteamientos pero en el fondo no menos audaz) escribió una obra titulada *L'irreligion de l'avenir*, que publicó antes de morir a los treinta y muy pocos años. Aunque como es natural el libro padece lo que hoy consideramos algunas de las limitaciones y estrecheces cientificistas de su época, creo que constituye todavía una de las mejores y más completas caracterizaciones filosóficas del fenómeno religioso. Su tesis de partida es que la religión (cualquiera que sea) «es una explicación física, metafísica y moral de todas las cosas por analogía con la sociedad humana, bajo una forma imagina-

8. Hans Blumenberg, *Trabajo sobre el mito* (Barcelona: Paidós, 2003), 51.

tiva y simbólica. Es, en pocas palabras, una explicación sociológica universal en forma mítica».[9] En el caso del cristianismo, también señala Guyau el amor como eje doctrinal de esa lectura «sociológica» del mundo, que gracias a este carácter societario nos hace sentirnos mejor acogidos por la extrañeza del cosmos. Para el autor francés, la «irreligión del porvenir» consistirá en una especie de asunción no mítica sino científica de este postulado que convierte la armonía social en el centro significativo de la vida humana. Es seguro que Nietzsche conoció esta obra y probablemente la estudió con tanta atención como la anterior de Guyau (*Esquisse d'un morale sans obligation ni sanction*), que anotó abundantemente. En cierto modo, tengo el capricho de suponer que los actuales planteamientos de Gianni Vattimo pudieran ser algo así como una lectura a su vez anotada de la lectura que hizo Nietzsche de la obra de Guyau.

9. Jean-Marie Guyau, *L'irreligion de l'avenir* (París: Felix Alcan, 1925), 3.

18

ISRAEL EL EXPÓSITO, JESÚS EL SOLTERO: ABANDONO, ADOPCIÓN Y LA PATERNIDAD DE DIOS

Jack Miles

Como autor de libros explícitamente sobre las escrituras judías y cristianas —libros, sin embargo, en los que por estilo no revelo nada sobre mi postura personal en lo referente a la religión— a menudo me preguntan si, después de todo, soy o no un creyente. Mis respuestas extemporáneas nunca me satisfacen sino que sólo, quizá, manifiestan por qué he evitado la pregunta tan cuidadosamente. Pero desde la publicación de *Credo di credere* de Gianni Vattimo he desarrollado una respuesta mejor. Lea a Vattimo, digo, y se pondrá al tanto de mi aprieto mejor de lo que yo podría por mí mismo ponerle al día a usted.

Mi único pesar es que el encanto de Vattimo y el título italiano, perfectamente escogido, no puede ser traducido en una frase inglesa igualmente coloquial y simple. «Pienso que creo» se acerca al significado pero pierde el eco juguetón del italiano. «Creo que creo» suena en inglés como una insistencia por repetición, aunque cabe la posibilidad de que alguien pueda decir esa frase en el curso de una conversación y con ella quiera decir algo cercano a *Credo di credere.* «Creo que yo creo» tiene una pomposidad epistemológica laboriosa en inglés de la que carece *Credo di credere*.

Los lenguajes —no el lenguaje *in se* sino, tal como puede decirse aquí, *le lingue fra di loro*— importan en filosofía, aunque me resigno a que aquellos cuyo intelecto es igual a la selva filosófica en muy pocas ocasiones se ocupan de los meros árboles lingüísticos. Entre tanto, en mi larga lista de razones para visitar Italia me quedo con la siguiente: sólo en Italia puedo responder a la pregunta: «¿soy un creyente?», diciendo: «como diría Gianni Vattimo (pero no lo hizo), *Non credo di non credere*».

«¿Quién decís que soy yo?», preguntó Jesús a sus discípulos (Mt 16, 15; Mc 8, 29; Lc 9, 20); a no ser que anote de otro modo, las citas bíblicas son de la Sociedad de Publicaciones Judías Tanakh. Su pregunta, por un lado, y, por el otro, su respuesta emocional cuando Pedro responde «Tú eres el Mesías», sugiere una antigua conciencia de lo que pensamos como la perspectiva postmoderna de que incluso la identidad personal no es algo simplemente dado sino más bien el producto de una transacción en marcha. A lo largo de dos milenios de pensamiento cristiano, anti-cristiano y post-cristiano, se ha dado un despliegue extraordinario de respuestas a la pregunta de Jesús. La erudición bíblica de los dos últimos siglos ha buscado muy a menudo desplazar los términos del debate de la teología a la historia. Ha intentado situar los cuatro Evangelios canónicos en su contexto histórico del siglo I y desde ahí proceder a la reconstrucción del Jesús de Nazaret histórico. Algunos críticos siempre han dudado de que tal reconstrucción fuese posible. Otros, mirando atrás hasta Albert Schweitzer, han dudado si, aun cuando fuese posible, sería religiosamente decisivo. En nuestros días, estos intentos de fijar firmemente la identidad de Jesús sobre lo históricamente cognoscible parecen finalmente tan condenados al fracaso como en otros tiempos fue inevitable fijarla filosóficamente. Enormemente interesante e intrínsecamente gratificantes como restos de una investigación histórica, finalmente ha llegado a parecer tan inconcluyente como los informes sobre Jesús que circulaban en sus propios días. La vieja pregunta ha regresado de un modo nuevo, más subjetivo: ¿Quién dices *tú* que soy yo?

La crítica literaria postmoderna, en tanto que se siente más cómoda que la crítica tradicional filosófica, teológica o histórica con la noción, por así decir, de permitir al «tú» un papel en la creación de significado literario, es fiel a sus orígenes en las bellas letras en que continua una marcada preferencia por la particularidad concreta del texto. El *dictum* venerable de que la Biblia es su mejor comentario propio ha incorporado una nueva validez en una forma de crítica bíblica que de otro modo parece dar licencia a la subjetividad. Más que saltar de un versículo cargado de significado a una especulación filosófica, más que enlazar una referencia geográfica o temporal a una excavación arqueológica, la crítica literaria bíblica contemporánea prefiere con frecuencia enlazar un versículo con un versículo inesperado den-

tro del texto mismo. La interpretación entonces deviene, más que al modo del antiguo *midrash* judío, una virtuosa yuxtaposición de textos que, una vez colocados, hacen ellos mismos la mayor parte del trabajo del intérprete.

El versículo «¿Quién dices tú que soy yo?» es particularmente apto para este tipo de interpretación. La pregunta, planteada no en el evangelio de Juan sino sólo en los tres evangelios sinópticos, no obstante invita a la yuxtaposición con Jn 1, 19, donde le preguntan a Juan Bautista: «¿quién eres tú?». Recuerda que en el pasaje «¿Quién dices tú que soy yo?» en Mateo, Marcos y Lucas, los discípulos de Jesús, hablando poco después del asesinato judicial de Juan el Bautista, informan de que algunos de sus contemporáneos piensan que Jesús puede ser Juan revivido de la muerte, mientras que otros piensan que él es Elías u otro profeta que ha venido a anunciar al Mesías. Pedro lo conoce mejor y guarda testimonios de que Jesús mismo es el mesías, pero bien se puede preguntar, ¿quién pensaba Juan el Bautista que era Jesús?

Es bien conocido que el evangelio de Juan se abre con un prólogo en el que Jesús es identificado como la Palabra de Dios —es decir, como Dios mismo— hecha carne. Pero la primera frase después de ese prólogo dice «*Kai hautē estin hē martyria tou Iōannou*»: «Y éste es el testimonio de Juan». Es como si el cuarto evangelio pretendiese decirnos que sí, que Pedro sabía que Jesús era el Mesías, pero Juan sabía algo más: él sabía que Jesús era Dios encarnado. En su integridad, el pasaje clave dice:

> Éste es el testimonio de Juan cuando los judíos le enviaron sacerdotes y levitas desde Jerusalén a preguntarle ¿Quién eres tú? Él declaró —no lo negó, pero declaró— «Yo no soy el Mesías». Así que le preguntaron ¿Entonces eres Elías? Él replicó, «No lo soy». ¿Eres tú el profeta [presumiblemente Moisés]? Él respondió: «No». Entonces le dijeron: «¿Quién eres tú? Debemos llevar una respuesta a quienes nos han enviado. ¿Qué tienes que decir de ti mismo?». Entonces él dijo: «Soy la voz que clama en el desierto "preparad un camino al Señor. Haced rectos sus caminos", tal como profetizó Isaías».

Elías, esto era sabido, volvería para preparar el camino al Mesías. Juan anuncia que la suya es una misión mayor que la de Elías: debe preparar el camino al Señor mismo.

Así, aparecen muchos elementos literarios clave en el pasaje del «Quién dices tú» de los sinópticos y en este pasaje del evange-

lio de Juan que es lo bastante plausible para imaginar que Juan estaba escribiendo como un avance consciente más allá de la tradición sinóptica. Ahora, dejando a un lado esa cuestión esencialmente histórica, el hecho literario sigue siendo que estos pasajes invitan a la asociación a cualquier lector atento. Para decirlo con mayor fuerza, desafían la separación, especialmente una vez que los cuatro han sido unidos en una obra compositiva única. Una vez que el hábito socio-literario de escuchar los cuatro evangelios como una especie de coro ha sido establecido y sancionado —y este hábito fue establecido hacia el final del segundo siglo cristiano— la divinidad del Jesús de Juan no puede ser fácilmente negada al Jesús de los sinópticos.

Pero una vez que la divinidad de Jesús permea la narrativa evangélica (no precisamente mediante esta yuxtaposición sino mediante otras muchas también), la cuestión de la identidad de Jesús se convierte en la cuestión de la identidad de Dios. Y si la respuesta a la pregunta: «¿quién es Dios?» tiene que ser buscada en la historia de Jesús, entonces esa historia tiene que comenzar no con su nacimiento en Belén, sino con su creación del mundo. Una aproximación literaria a la identidad de Jesús en los evangelios nos conduce, brevemente, a leer la narrativa evangélica como un epílogo completamente sorprendente a la historia de la auto-creación de Dios como se ha revelado en las primitivas escrituras judías.

¿Quién es Dios? Para los judíos, cristianos y musulmanes, de modo similar, Dios es el creador. ¿Pero hasta dónde llega su creatividad? ¿Llega hasta sí mismo? Es decir, ¿debemos decir simple y extáticamente que Dios es increado o por el contrario y más dinámicamente podemos decir que Dios se crea a sí mismo? Si podemos emplear esta última formulación, entonces nos acercamos a la metáfora que para Jesús y los cristianos ha sido la metáfora suprema de descripción de la divinidad, es decir, la paternidad. Como creador de sí mismo, Dios es metafóricamente su propio padre. Pero como creado por sí mismo, es también metafóricamente su propio hijo. Cuando habla bien de o para sí mismo, puede emplear cualquier mitad de su doble metáfora con igual razón.

La identidad de Jesús como continuación y revisión de la identidad de Dios como padre es de un interés excepcional no sólo por la notabilidad de esta metáfora en la retórica judía y cristia-

na tardías, sino también, y más sobre la cuestión literaria, por su notabilidad en el uso de Jesús mismo en la página evangélica. De lo que se trata en definitiva es de la relación implícita de la divinidad con la humanidad (como el padre hacia los hijos) y de los seres humanos individuales unos con otros (como hijos con sus compañeros hijos dentro de una única familia).

Si puedo ofrecer una breve digresión americana, el senador John Kerry, cuando le preguntaron durante un debate público si los homosexuales son como son por naturaleza o por elección, entendió que era bueno responder la pregunta diciendo «todos somos hijos de Dios». Expresaba así un sentimiento liberal loable de un modo religiosamente legítimo; pero dentro de la Biblia es inadecuado a la larga decir simplemente que «todos somos hijos de Dios». Lo que la Biblia ofrece en una lectura atenta no es una afirmación simple de que todos seamos hijos de Dios, sino más bien un relato complejo de cómo *llegamos a ser* hijos de Dios una vez que Dios ha decidido convertirse en nuestro padre.

Dios se convierte en un padre, argüiría yo, sólo mediante pasos de alguna manera dubitativos. Más aún, incluso antes de llegar a ser padre de algunos, no era padre para todos, y, en consecuencia, su paternidad no era inicialmente tal como para crear la base para la fraternidad humana universal. Este punto se alcanza al final, al menos cuando las escrituras cristianas se leen como continuación de las judías, pero no se llega aquí por una declaración temprana y carente de esfuerzo. Parece que Dios era casi tan renuente a abrazar a sus criaturas humanas como hijos como ellos mismos son lentos, aún ahora, para abrazarse unos a otros como hermanos y hermanas.

Para justificar esta afirmación sobre la evolución de la paternidad de Dios en la Biblia, comencemos con el libro del Génesis, pues, ¿si todos somos hijos de Dios no es porque todos descendemos de sus primeros hijos, Adán y Eva? Pero, ¿Adán y Eva fueron realmente hijos de Dios? ¿Era ésa su relación con él? Y si lo fue, ¿cómo podríamos esperar saber esto? ¿Esperaríamos saberlo a partir del hecho de que ellos se dirijan a él como padre o de que él se dirija a ellos como hijo o hija?

Pero leamos Génesis 1-3. Nada de eso ocurrió nunca. Dios nunca se dirigió a Adán como «mi hijo» o a Eva como «mi hija». Ninguno de los dos se dirigió nunca a él en una frase que comenzase «Oh, Padre». ¿En qué términos se dirigían los tres unos a

otros? Como ocurre normalmente, los términos de dirección simplemente no aparecen en estos capítulos. Eva se refiere a Dios usando el término *elohim*, pero ni ella ni su marido se dirigen nunca a él en cualquiera de las formas de ese nombre. Al referirse a ellos, Dios usa los nombres comunes de *varón* y *mujer*, pero él tampoco emplea términos para dirigirse de forma directa: ni aquellas palabras ni los nombres de Adán y Eva.

Garantizado entonces que los términos para dirigirse directamente no nos revelan ninguna relación familiar entre Dios y la primera pareja humana, ¿hay algo más en el texto que sugiera tal relación? La relación más básica entre él y ellos es la del creador a las criaturas, pero nosotros que leemos la historia sabemos esto de un modo que los humanos que aparecen en ella no sabían, pues a diferencia de nosotros, ellos no testimoniaban su propia creación. Sabemos, además, que Dios les había hecho a su imagen y semejanza, y quizá podemos inferir que al mirar a Dios como aparentemente hacían podían reconocer algo de un parecido. ¿Pero sobre qué bases textuales, si las hay, podríamos afirmar que este parecido en sí mismo constituye una relación familiar entre él y ellos?

Confieso que no veo ninguna. Dios se conduce a sí mismo con solicitud —la palabra *amor* pudiera no ser demasiado fuerte— hacia sus criaturas humanas, al menos hasta que se enfada con ellos, pero la solicitud no necesita implicar la paternidad. No, como despliega el mito, Dios se revela a sus primeras criaturas humanas más como su maestro que como su padre. Adán y Eva, apreciasen completamente o no que Dios era su creador, reconocerían su maestrazgo sobre ellos de algún modo preliminar. Aunque le desobedecerían, no desafiaron su derecho a mandar su obediencia. Un poco más tarde, cuando les sentencia a ellos y a su descendencia a morir, cuando arruina la tierra que Adán cultivará, cuando cambie el parto en tortura para Eva, ellos están dando una deprimente demostración de su maestría, aunque Dios parece, si es que parece algo, menos decidido a castigar a nuestros primeros padres mediante esta demostración de su poder que lo está a reprender a la inteligente serpiente que los tentó e interrumpió de esa manera tan minuciosa las disposiciones de Dios sobre ellos. En cualquier caso debemos concluir que es maestría más que paternidad lo que define la relación de Dios con las primeras criaturas humanas en los capítulos iniciales del Génesis.

¿Y no es la maestría, más que la paternidad, lo que pareciera más propio de un Dios célibe como éste? Si no hay una diosa madre, y evidentemente ahí no hay ninguna, ¿cómo podría haber un dios padre? Atenea surgió completamente formada de la frente de Zeus, pero la paternidad normalmente requiere maternidad, y además los dioses más antiguos eran seres sexuales que creaban por algún tipo de generación sexual. El Dios del libro del Génesis, en un claro contraste, es célibe. No tiene esposa, y no crea mediante generación sexual, sino más bien mediante un habla serena y señorial. Él crea ordenando.

Si estuviésemos dispuestos a hablar de la forma de creatividad de Dios como un análogo de un parto, y algunos pensadores judíos y cristianos tardíos también lo estuvieran, podríamos decir que su vástago primogénito, nacido de su boca, fue la frase *yeh'or*, «que haya luz». Antes de que apareciese la luz surgió la frase. Dios engendró la palabra en su mente y la hizo nacer de ningún otro vientre más que su boca, y acto seguido la palabra engendró la luz.

Pero habiendo forzado un tanto esta apertura a la comprensión paterna o paterno/materna la creatividad divina, debemos hacer notar inmediatamente que si Dios engendra la humanidad al llamarla a la existencia, engendra todo lo demás de la misma manera: los cielos y la tierra, las «plantas con semilla de todo tipo y los árboles de todo tipo de fruta con la semilla en ellos», etc. Aun garantizando que todo lo engendrado de esta manera refleja su parentesco divino de alguna manera, el parentesco así entendido guarda poco parecido con la tierna y dignificante relación que entendemos comúnmente en la frase «todos somos hijos de Dios». Pero el autor del mito de la creación que encontramos en el libro del Génesis tiene una razón clara para rechazar sugerir cualquier relación genealógica entre Dios y sus primeras criaturas humanas.

Cuando el monoteísmo era una idea nueva extraña, una idea en grave peligro de ser normalizada frente al politeísmo culturalmente dominante, reclamar una relación filial con un dios padre era algo peligrosamente cercano a reclamar divinidad para uno mismo. *Como padre, como hijo* es una regla que se aplica, después de todo, a nuestros propios días. En la antigüedad semítica, además, muchos sugieren que más que el mero parecido físico, debemos entender en la relación padre-hijo algo mucho más fuerte,

algo, de hecho, que se aproxima a la transferencia de verdadera identidad. La transferencia de identidad era la causa de que los pecados de los padres pudieran pasar a los hijos. ¿Pero qué hubiese sido del monoteísmo si el único Dios, el *monos theos*, tuviese hijos a quienes podría pasar de modo similar su identidad divina?

Más tarde, en el desarrollo del pensamiento israelita antiguo, cuando el monoteísmo se consolidaba gradualmente en una creencia estable, se hizo posible emplear la paternidad como metáfora sin comprometer esta creencia. Pero, como espero demostrar al discutir la imagen del expósito, sería necesario incluso entonces poner en su sitio ciertos recordatorios de que la metáfora paterna era en verdad sólo una metáfora. Como hipótesis histórica verdadera, mi parecer de que la paternidad es una metáfora de aparición tardía más que una parte de la creencia monoteísta israelita primitiva sobre Dios no puede en realidad probarse. Sólo puede ser ofrecida como una invitación interpretativa, como si se quisiera decir, «Pruébalo y verás. Lee el texto esperando, como una simple hipótesis de trabajo, que el lenguaje paternal surgirá gradualmente más que ser omnipresente desde el principio, y entonces verás cómo funcionan las cosas».

El desarrollo gradual, debo apresurarme a añadir, no significa un desarrollo paso a paso. Lo que vemos, de hecho, es un proceso mediante el cual la paternidad sexual de Dios es aparentemente rechazada, luego muy atrevida y explícitamente considerada como posibilidad para él, luego de nuevo rechazada con gran claridad, y luego readmitida pero en una forma adoptiva o metafórica, y finalmente abrazada con emoción creciente y ahora con una crucial corrección de la metáfora.

Como trasfondo de toda su evolución, está la observación universal humana de que el intercambio sexual es lo que capacita a hombres y mujeres para engendrar otros hombres y mujeres, y que los chicos y chicas que son hechos de este modo con frecuencia se parecen a sus padres y a sus madres. Pero ¿este hecho observable en la humanidad significa que los seres humanos tienen un poder como el que Dios ejerce en Gen 1, 27 cuando crea al varón y a la mujer a su propia imagen? La respuesta es, evidentemente, que sí. La sexualidad es en verdad un poder semejante al divino. ¿Pero entonces la versión de Dios de este poder es necesariamente sexual? La respuesta es que no, eventualmente, pero la claridad en este punto no llega sin confronta-

ción, y, con suficiente dramatismo, la confrontación parece, en ocasiones, tener lugar dentro de Dios mismo, pues a veces parece hacer referencia al ejercicio libre de la fertilidad sexual humana como si fuese el poder clave de una divinidad rival y por tanto tuviese que ser combatida más que promovida.

La transacción esencial de todo gran arte literario es la transformación del pensamiento en un relato. Los cambios de pensamiento encaminados hacia la claridad, en manos de un artista literario se convierten en un relato encaminado hacia su resolución. Si esto se dice con facilidad, no se hace fácilmente en absoluto, especialmente cuando es a través del relato como el pensamiento toma forma por vez primera.

En relación con la historia de la paternidad de Dios, le invito a ponerse en la situación de alguien que todavía no sabe si la generatividad divina y humana son ambas sexuales en su carácter o no. Quizá Dios es un ser sexual auténtico, quizás no. Si lo es, entonces existe la posibilidad de la reproducción divina, trayendo con ella una multiplicación potencial de divinidades, de las cuales ninguna desaparecería nunca porque todas ellas serían inmortales. Además, esta multiplicación de inmortales sexuales abriría la posibilidad posterior de la hibridación divino-humana y quizá la transmisión sexual de la inmortalidad de los dioses a los hombres. ¡Qué excitante! Esta idea tiene su atractivo. Pero ahora imagine que habiendo considerado ideas tan seductoras como ésta, en el último análisis ha decidido rechazarlas pero se le permite hacerlo sólo en la forma de un relato. ¿Qué tipo de relato contaría usted?

La historia que usted contaría cabe la posibilidad de que saliese un poco como un episodio extraño pero crucial en el Génesis que aparece como transición entre el mito de la creación y el mito del diluvio universal. En Génesis 6, 1-8 leemos:

> Cuando los hombres comenzaron a incrementarse sobre la tierra y les nacieron hijas, los hijos de Dios vieron que las hijas de los hombres eran hermosas y tomaron para sí como esposas las que más les gustaron. Dijo entonces el Señor, «mi aliento no permanecerá por siempre en el hombre, porque es mortal; la duración de su vida será de ciento veinte años». Por aquel entonces había gigantes en la tierra y también después de que los hijos de Dios se unieran a las hijas de los hombres y ellas les dieran hijos. Éstos son los famosos héroes de antaño.

> Al ver el señor que crecía en la tierra la maldad del hombre y que todos sus proyectos tendían siempre al mal, se arrepintió de haber creado al hombre en la tierra y su corazón se afligió. El Señor dijo, «Borraré de la tierra a los hombres que he creado; a los hombres con las bestias, los reptiles y los pájaros del cielo; porque me arrepiento de haberlos creado». Pero Noé alcanzó el favor del Señor.

En el libro del Génesis, la destrucción del mundo por el agua es un estadio en el plan que se corresponde con un movimiento de pensamiento desde una comprensión de la generatividad humana y divina tan igualmente sexual para una comprensión de ellas como diferentes a ese respecto. La corrección de una idea equivocada se convierte, cuando revierte en un mito, en el relato de un mundo que es destruido y reemplazado por otro. Lo anterior conduce a lo posterior en el relato como el error conduce a la corrección en el argumento. Antes del diluvio, Dios es capaz de reproducirse y de hecho se reproduce en un sentido muy literal de la palabra; los gigantes (*Nephilim*) —inmortales sexuales como los dioses de tantas otras culturas antiguas— son sus vástagos. Pero tras el diluvio, los gigantes han desaparecido, y Dios ya no se compromete en el tipo de actividad que pudiera producir una nueva generación de *Nephilim*. De ese modo, el diluvio constituye un rechazo narrativo de la idea de que Dios podría ser siempre sexualmente generador de hijos completamente divinos.

¿Pero qué hay de los seres humanos creados a imagen de Dios? ¿Cuánto comparten de la vida divina? Tienen su aliento en ellos. ¿Significa eso que, como él, respirarán para siempre? La respuesta, inicialmente, es que sí, pero entonces Dios cambia su opinión. En Génesis 3, airado, sentencia a muerte a los primeros humanos. En Génesis 6 asigna a la humanidad un período finito de vida como revisión o corrección de su plan inicial. Y porque Dios es un carácter único, igual a sí mismo sea donde sea que aparezca en su relato, el relato mismo gana en poder cuando realiza estos cambios. Le vemos haciendo una cosa, luego lamentándola y haciendo algo más. Le vemos implicado en y mediante sus propias palabras y acciones.

Dios parece totalmente célibe en el recitar magisterial de la creación del mundo en el primer capítulo del Génesis. Pero implícitamente parece haber sido cualquier cosa menos célibe cuando trajo a los gigantes a la existencia. Pero porque en ese mismo

pasaje termina destruyendo el mundo en el que su propio celibato parecía tan negociable, su celibato, a partir de entonces, parece quedar más allá de toda negociación, un rasgo fijo de su carácter. Dios no comienza el celibato, sino que más bien, dicho brevemente, *adopta* el celibato. La sorpresa es que habiendo resuelto con un final tan violento el no tener vástagos divinos propios, Dios desarrolla un interés intenso en la generación de sus criaturas humanas. Habiendo renunciado a su paternidad auténtica, desarrolla un hambre aparente de paternidad indirecta.

Después de la retirada de las aguas, Dios hace una alianza con Noé y sus descendientes —de hecho, una alianza con cuanto resta de toda la raza humana. ¿Por qué no hizo Dios una alianza así con Adán y sus descendientes? Una alianza adánica podría estar implícita en las disposiciones físicas que Dios estableció, disposiciones que hacían factibles sus órdenes, pero no hay una alianza explícita en el relato de la creación, y por parte de los humanos tampoco hay un acto de ratificación. Si leemos Génesis 1-3 a la luz del principio de Génesis 6, entonces quizá podamos inferir que no estaba del todo claro al principio si la relación de Dios con sus criaturas humanas sería familiar o contractual. ¿Adán y Eva reconocerían a Dios como su padre o como su señor? Los capítulos iniciales del Génesis sugieren que él se considera a sí mismo como su señor más que como su padre; pero si queda alguna incertidumbre sobre este punto, la alianza con Noé la disipa. La alianza de Dios con Noé tiene por tanto un doble sentido y un doble efecto. Primero, bajo el signo del arco iris, termina el distanciamiento entre Dios y su ahora renovada creación. Segundo, establece más allá de toda duda que la relación entre Dios y sus criaturas humanas ahora es una relación auténtica y contractual más que física. La orden de la fertilidad dada a Adán y Eva se repite ahora para Noé y sus descendientes: «Sed fértiles y multiplicaos y llenad la tierra» (Gen 9, 1); pero aunque se multiplican, ahora está claro que Dios mismo no lo hace. No habrá una segunda generación de *Nephilim*.

Como en el mito de la creación, también en este mito de la destrucción Dios nunca se dirige a su interlocutor humano como «Hijo mío» y él mismo nunca es interpelado como «Padre mío». Noé nunca habla con Dios en absoluto, pero silenciosamente ratifica la naturaleza contractual de su relación con Dios ofreciendo sacrificios, como leemos: «Entonces Noé construyó un

altar para el Señor y tomando de todo animal puro y de todo pájaro puro, ofreció sacrificios sobre el altar. El Señor olió el delicioso olor y el Señor se dijo a sí mismo: "Nunca más condenaré la tierra por causa del hombre..., ni destruiré de nuevo ningún ser viviente como lo he hecho"» (Gen 8, 20-21).

Israel no ha sido mencionado todavía en la épica bíblica, e Israel ya está aquí en su anticipación. Si la relación posterior de Israel con Dios ha de ser esencialmente contractual más que familiar, entonces es de considerable importancia el que *ninguna otra nación* sea capaz de reivindicar que su relación con él sea familiar. La alianza con Noé posibilitará a Israel, en una generación futura, afirmar, al menos implícitamente, «No somos hijos biológicos de Dios, ni tampoco vosotros». Nadie tiene una relación familiar con Dios porque Dios sencillamente no es ese tipo de dios. Lo que todo el mundo tiene es una relación de alianza con él, pero puede haber alianzas especiales dentro de una alianza general.

He dicho hace un momento que una vez que Dios renuncia para sí mismo a una paternidad convencional genital y establece su primera alianza para siempre con la humanidad, su interés en la reproducción humana parece crecer con mayor intensidad. Permítaseme añadir ahora que este interés es la razón por la cual Dios se implica de forma creciente en la historia humana enredándose tanto en ella. No tenía que haber sido así necesariamente. Si Dios fuese a haber sido un dios que no hubiese realizado ningún acto de generación sexual, podría no haber expresado interés alguno en los que realizan los humanos. Pero es lo contrario lo que termina siendo el caso. Él promete a Abraham una fertilidad milagrosa, vástagos tan numerosos como las estrellas del cielo, y la historia humana se rompe y abre cuando él mantiene su promesa. Los israelitas en Egipto crecen asombrosamente, sus mujeres dan a luz sin trabajo aparente, y los egipcios devuelven el golpe. Para salvar a su gente, Dios es forzado a ir a la guerra por primera vez a lo largo de su carrera; y en ese punto, como un barco que leva anclas, él e Israel se lanzan limpiamente a su largo viaje histórico. Si Dios no hubiera elevado la fertilidad de los israelitas tanto por encima de la norma humana, él mismo nunca hubiese tenido que ir a la guerra. Pero si Dios no se hubiese hecho célibe, quizás no hubiese necesitado hacer esta promesa inexplicada y de otro modo inmotivada de fertilidad milagrosa a Abraham.

Hay una grandiosidad innegable de los acontecimientos humanos más importantes: guerra y paz, el exilio y el regreso a casa de naciones enteras, retribución y reivindicación, etc. Ahora todos sabemos que la formación familiar y la vida familiar tienen su propia intensidad emocional: encontrar una esposa, tratar de concebir, concebir, sacar adelante el embarazo, sacar adelante al recién nacido durante el peligroso primer año, etc. El nacimiento de un hijo único sobre todos los obstáculos que pueden surgir, y a menudo lo hacen, puede parecer no menos memorable que la victoria en una gran guerra. La llamada a Abraham comienza el relato de una gran nación, la nación de Israel. El relato incluirá eventualmente guerra y paz, exilio y regreso a casa, castigo y reivindicación, y todo lo que hace la grandeza de una épica nacional, ahora el relato nunca perderá la intensidad especial de un drama familiar íntimo en el que el nacimiento de cada niño judío parece una victoria sobre obstáculos mayores que los encarados por Abraham y Sara. Ésta es la cualidad especial, así me lo ha parecido siempre, de la visión judía de la historia judía. Y ahora debemos preguntarnos: ¿qué motivó a Dios a empezarla?

La implicación de Dios en el drama de la paternidad de Abraham, por no hablar de la maternidad de Sara, es intensa e intensivamente ambivalente. Para comenzar, permítaseme hacer notar que «El Dios de mis padres», una frase que comenzamos a escuchar en este punto de la Biblia, no es «Dios Padre mío». Como Adán y Noé, Abraham nunca se dirige a Dios como su padre, y Dios nunca se dirige a Abraham como su hijo. La intención de Dios con la reproducción de Abraham es tan intensa como la de un abuelo esperando a su nieto. Pero la implicación de Dios, repito, es ambivalente: ¿quiere mantener su promesa o frustrarla? Vemos esa ambivalencia cuando, habiendo prometido a Abraham fertilidad más allá de todo límite natural, Dios pospone su primera concepción hasta una edad provecta y dispone un estrecho roce con la muerte en la infancia de Ismael así como en la de Isaac. Es como si Dios renunciase a la paternidad para él mismo, escogiendo en su lugar una paternidad vicaria y alargada divinamente en Abraham, y luego luchase por aceptar su propio compromiso.

La circuncisión, la señal de la alianza mediante la que Dios prometió a Abraham fertilidad milagrosa, conlleva que Abraham devuelva una parte de su fertilidad —simbolizada por su prepucio, la parte eliminada de su órgano sexual— a Dios. Dios no

prestó una atención así a los genitales de Adán o Noé, si bien Dios ordenó a ambos que creciesen y llenasen la tierra. Dios toma el interés que toma en los genitales de Abraham como un modo de asignarse a sí mismo una parte de la paternidad de Abraham quizás porque —aunque su motivo nunca se explicó— en este punto de su relato no podía esperar nada más. Y ahora su parte sigue siendo contractual más que realmente familiar, y ni Ismael ni Isaac se dirigirán a Dios como padre. Dios puede otorgar fertilidad y lo hace, pero hay una diferencia dolorosa entre hacer eso y ser padre en realidad.

Permítaseme ahora regresar al libro del Éxodo y especialmente a un par de versículos que pudiera parecer que invierten todo lo que he dicho hasta ahora. En Éxodo 4, 22-23 Dios da a Moisés el lenguaje en que él advertirá al Faraón para liberar a Israel o prepararse a pagar un precio terrible: «Entonces dirás a Faraón "esto dice el Señor: Israel es mi primogénito". Te he dicho, "deja ir a mi hijo, que eso me complacerá" pero tú rechazaste dejarle ir. Ahora yo daré muerte a tu primer hijo». El modo de caracterizar Dios su relación con Israel suena aquí ciertamente paternal, pero nótese bien: Dios no está explicando esta relación para beneficio de Moisés o los israelitas. La está poniendo en un lenguaje extraño para un gobernante extranjero y un dios extranjero. El Faraón, según la religión egipcia, no era simplemente el rey, sino también el garante divino de la fertilidad del pueblo egipcio —en efecto, el padre literal de su país. Dios está, por así decir, traduciendo su relación con Israel en términos teológicos egipcios para beneficio del dios rival cuya reivindicación de ser un dios está a punto de ser destruida en la destrucción de Egipto mismo.

Si hubiese sido ésta la propia comprensión de Dios de su relación con Israel, si hubiese sido ésta la comprensión que él quería implantar en la nación que está a punto de atar consigo mismo mediante la alianza en el Sinaí, entonces en algún momento habría tenido que decirles «Tú eres Israel, mi primogénito». Podría haberles instruido para rezarle «Tú eres nuestro padre y nosotros somos tu primogénito». Pero durante la vida de Moisés no se dijeron nunca tales palabras; nunca se impartió tal instrucción. Por el contrario, es en el Sinaí donde lo contractual parece eclipsar más abrumadoramente cualquier huella restante de familiaridad. Como para subrayar que la libertad de Dios para formar nuevas alianzas no está inhibida por ningún senti-

miento familiar que pudiera tener hacia Israel, Dios llega a proponer después del incidente del becerro de oro (Ex 32) que exterminará a Israel de plano y creará un nuevo pueblo para él usando a Moisés como a un nuevo Abraham. Moisés, en una famosa prueba de regateo bíblico, le convence de que no lo haga. Pero una vez más Dios ha mostrado una ambivalencia asombrosa, una volatilidad realmente letal referida a sus propias promesas.

Dentro de la Torah, por cierto, la imagen paternal se usa como metáfora general del cuidado. En el libro del Deuteronomio, Moisés dice, mirando atrás hacia los cuarenta años de Israel en el desierto, «El señor tu Dios te llevó, como un hombre lleva a su hijo, durante todo el camino que recorriste hasta llegar a este lugar» (1, 31), y de nuevo, «El Señor tu Dios te castigó como un padre castiga a su hijo» (8, 35). Pero cuanto más poético es el lenguaje, con mayor facilidad pueden decirse cosas que no se espera que nadie tome literalmente. Así, en cualquier otro lugar de Deuteronomio 32, el poeta canta que Dios es «¡La roca! —Sus acciones son perfectas / Sí, todos sus caminos son justos» (32, 4) y un poco más tarde, mezclando metáforas, canta de él de nuevo que es una roca paternal: «Tú [Israel] descuidaste la roca que te engendró / olvidaste al Dios que te sacó adelante» (32, 27).

En Deuteronomio 14,1 encontramos incluso la afirmación directa «Vosotros sois hijos del Señor vuestro Dios», pero el contexto diluye en cierta manera la aseveración. El pasaje completo dice: «Vosotros sois los hijos del Señor vuestro Dios. No os cortaréis entre vosotros ni os raspareis la frente de vuestras cabezas a causa del muerto. Pues sois gente consagrada al Señor vuestro Dios: el Señor vuestro Dios os eligió entre todos los demás pueblos de la tierra para ser su atesorado pueblo» (14, 1-2). En el contexto, la frase «hijos de Dios» parece sinónima de la más suave «consagrados al Señor». Sin embargo, la relación descansa claramente sobre la elección libre y por tanto revocable de Dios en tanto que la paternidad real es irrevocable: una vez que el niño ha nacido, la relación deja de ser una cuestión de elección. Al final del libro del Deuteronomio hay un fervor emocional innegable ardiendo dentro de la relación contractual de Dios con Israel, pero amar a alguien, incluso amarlo como a un hijo, no es ser su padre.

Garantizado que el lenguaje paternal, si bien no completamente ausente, es sorprendentemente raro en la Torah, ¿de dónde viene

el lenguaje paternal que ahora parece tan central para nuestras imágenes de Dios y lo era para Jesús también? Viene del tiempo y de la persona del rey David. Viene concretamente de las palabras que Dios dice a David por medio del profeta Natán. El relato de Dios puede ser leído, en cierto modo, como el relato de la paternidad perdida y encontrada. Imagine, si quiere, un hombre sin hijos que llega a ser padre. Imagine un hombre con una inmensa capacidad para hacer el bien pero cuyo camino hacia la paternidad humana normal está bloqueado. ¿Qué puede hacer? Bueno, puede adoptar un hijo, ¿o no? Pero, ¿lo hará? Primero tiene que *decidirse* a adoptar; debe adoptar para sí el papel de padre para el hijo de otro antes de que pueda invitar al hijo a adoptar el correspondiente papel de hijo para él mismo.

Describo el proceso como si la iniciativa debiese descansar completamente sobre el futuro padre; pero en el mundo real de las adopciones, como sabrán, la iniciativa comienza, algunas veces, con el niño. Mi mujer, Jacqueline, y yo hemos tenido la experiencia de que un adolescente nos haya invitado a adoptarle. Conozco a una pareja con varios hijos propios a los que se les pidió que acogiesen durante un tiempo a un niño, pretendiendo en un principio que no hiciesen nada más, pero se enamoraron tanto de él que terminaron adoptándolo. En los libros de Samuel, como nos ha enseñado a ver Harold Bloom, Dios se enamora de David, pero David está lejos de ser un interlocutor pasivo en la transacción. David, en cierto sentido, seduce a Dios. En II Sm 7, David hace algo tan espontánea y eficazmente que Dios se siente movido a introducir una relación paternal con toda la Casa de David. Y si esto es una gran ayuda para Salomón, representa un cambio de capital importancia en Dios mismo.

Cuando comienza el relato, David está avergonzado de vivir en un lugar revestido de cedro mientras el Arca del Señor —de hecho, el Señor mismo— vive en una simple tienda. El profeta Natán adivina lo que David está a punto de hacer —es decir, construirle un templo a Dios— y refrenda la idea, pero Dios entonces intercepta a David y le supera.

> Cuando David se estableció en su palacio y el Señor le garantizó seguridad frente a todos los enemigos en torno a él, el rey dijo al profeta Natán: «Yo vivo en una casa de cedro mientras que el Señor está en una tienda». Natán dijo al rey: «Haz lo que te propones, porque el Señor está contigo».

> Pero esa misma noche la palabra de Dios vino a Natán: «Ve y dile a mi siervo David: así dice el Señor: ¿eres tú quien me va a construir una casa para que yo la habite? Desde el día que traje al pueblo de Israel de Egipto hasta este día no he habitado casa alguna, sino que me he movido de aquí para allá en una Tienda y un Tabernáculo. Cuando caminaba a donde quiera que fueran los israelitas, ¿reproché alguna vez a los líderes de las tribus a quienes encargué cuidar de mi pueblo Israel?, ¿por qué no me habéis construido una casa de cedro?...
>
> El Señor te anuncia que Él, el Señor, establecerá una casa para ti. Cuando hayas llegado al final de tus días y descanses con tus padres, mantendré después de ti el linaje de tus entrañas y consolidaré tu reino. Él edificará una casa en mi honor, y yo estableceré su trono real para siempre. Seré un padre para él, y él será como un hijo para mí. Si hace el mal, lo castigaré con la vara de los hombres y la aflicción de los mortales; pero nunca retiraré de él mi favor como hice con Saúl, a quien destituí para hacer sitio para ti. Tu casa y tu reino estarán seguros ante ti; tu trono permanecerá para siempre» (II Sm 7, 1-7, 11b-16).

Dije más arriba que la elección es una relación revocable, mientras que el parentesco es una irrevocable. Al prometer adoptar al hijo de David, Dios habla de castigarle «con la vara *de los hombres* y la aflicción *de los mortales*». Castigos de este tipo —un tipo suave, simplemente humano— deben ser contrastados con la ira de Dios que toma la forma de una revocación categórica de la relación extendiéndose incluso hasta la exterminación del ofensor, como en el diluvio o, muy poco después, tras el episodio del becerro de oro. Al renunciar a su derecho a revocar la relación, Dios se convierte en un padre verdadero, aunque adoptivo, de Salomón, y así promete a la casa de David una dinastía que permanecerá para siempre.

Como un momento en la vida de Dios, II Sm 7 es un momento de conmoción y belleza. También es un momento que trae una estela de problemas, pues si Dios pretende sólo una paternidad adoptiva, Israel está rodeado de naciones que creen en la paternidad divino-humana en sentido literal. Históricamente, el establecimiento de la monarquía en Israel parece haber abierto un camino cultural a la reintroducción de la idea cananea que puede ser formulada conforme a este silogismo:

El rey se identifica con el dios.
El pueblo está identificado con el rey.
Por tanto, el pueblo se identifica con el dios.

Empleando el lenguaje paternal, el silogismo puede reformularse así:

El rey es el hijo del dios.
El pueblo es el hijo del rey.
Luego el pueblo es el hijo del dios.

Dije anteriormente que la Torah evita el lenguaje paternal por una razón. Ésta es la razón. El lenguaje paternal es una invitación permanente a la multiplicación de divinidades y a que se desdibuje la distinción entre el único Dios verdadero y sus criaturas humanas. Este hacerse borroso puede evitarse si se tiene cuidado de distinguir la paternidad biológica de la adoptiva, pero es muy probable que el orgullo y la ambición salgan al encuentro en el camino. Desde dentro de este mundo de creencia, es irresistible el impulso de decir, de hecho, «toda la humanidad es súbdita de Dios, y él la gobierna con mano firme. Sólo nosotros somos los hijos de Dios, carne de su carne y hueso de su hueso, y él se cuida sólo de nosotros con auténtico amor paternal».

Contra este impulso, los profetas de Israel desarrollaron un conjunto de pequeñas pero mordaces contranarrativas, reelaboraciones simbólicas o imágenes correctivas de toda la historia de Israel. La intención de estas narrativas era, por un lado, preservar y defender la nueva y correctamente apreciada comprensión de Dios como padre adoptivo de Israel mientras que, por otro lado, revivir y recalcar la vieja idea de que Israel no tiene relación física con Dios y que en consecuencia los israelitas no deben referirse a sí mismos como inherentemente —y mucho menos físicamente— más cercanos a Dios que otros pueblos.

Si la pura ascendencia israelita confiriese algún tipo de cercanía física con Dios, entonces habría algo que debiera ser valorado y preservado, pero en estas profecías la ascendencia israelita se le niega a Israel mismo. Lo que puede parecer una contradicción genealógica tiene un rasgo retórico: Israel llega a ser Israel de un único modo, a saber, la acción libre y espontánea de Dios. Así, leemos en Ez 16, 1-7:

> La palabra del Señor vino a mí: Oh, mortal, haz saber a Jerusalén sus abominaciones y di: esto dice el Señor a Jerusalén: por origen y nacimiento eres del país de los cananeos —tu padre era un amorreo y tu madre una hitita. En tu nacimiento, cuando naciste, no te cortaron el cordón y no fuiste lavado en agua para suavizarte; y no fuiste frotado con sal ni tampoco envuelto en pañales. Nadie se apiadó de ti lo suficiente para hacer estas cosas por ti por compasión; el día en que naciste te dejaron en el suelo, rechazado, en campo abierto. Cuando pasé junto a ti y te vi revolcándote en tu sangre, te dije «Vive a pesar de tu sangre». Si, te dije, vive a pesar de tu sangre. Te dejé crecer como las plantas del campo, y tú seguiste creciendo hasta hacerte una mujer, hasta que tus pechos se hicieron firmes y el vello brotó en tu pubis.

Bien podemos imaginar que en el Israel de los días de Ezequiel, «tu padre era un amorreo» era un insulto, y «tu madre era una hitita», otro. En Judea, después del exilio babilónico, se dibujó una distinción despreciativa entre los verdaderos israelitas —o sea, aquellos que habían sido llevados al exilio o aquellos que habían nacido en el exilio de padres israelitas— y aquellos que habían permanecido en el país pero a los retornados les parecían más cananeos que israelitas. «Nacido en el país de los cananeos», habría sido entonces otra difamación étnica.

En este chocante pasaje, sin embargo, Dios mismo lanza estos insultos a su pueblo como un todo. Amorreos, hititas, cananeos, ¿quién conoce la genealogía de un expósito? Un expósito es un huérfano, alguien desechado, el hijo de nadie, abandonado, desconocido y para siempre incognoscible. Ezequiel describe este niño de un modo deliberadamente repugnante, tumbado sobre el cieno del parto reciente, sin poder hacer nada en medio de esa mezcla de sangre y fluido amniótico. Su cordón umbilical no ha sido cortado ni atado. Sin la inmediata intervención de Dios, habría muerto en horas. Pero Dios le dice «vive», y lo toma consigo. Ésta es la imagen de un tipo de paternidad que sólo puede ser una paternidad adoptiva.

La historia de esta expósita continúa cuando crece y se casa con su padre-protector, luego le abandona y se pervierte con una serie de amantes, y finalmente se arrepiente y de nuevo es aceptada por él. Estas dos imágenes —Israel hijo de Dios e Israel esposa de Dios— serían juntas una imagen de incesto si no se diesen en el ámbito de unas relaciones adoptivas, análogas y

metafóricas. En la Torah se evita la imaginería marital de modo todavía más escrupuloso que la imaginería paternal, presumiblemente por temor a que pudiera interpretarse literalmente. En los profetas no sólo encontramos ambas imágenes, sino que en ocasiones las encontramos entrelazadas en el mismo incidente para reforzar todavía más un punto fuerte. Claramente, los profetas escriben con cierta confianza en que el lenguaje metafórico sea reconocido como tal. El desafío se ha convertido en encontrar las metáforas que dicen lo que necesita ser dicho.

Si la imagen de Israel como un huérfano desatendido a quien Dios ha rescatado de una muerte patética y horrenda es poderosa, todavía es quizá más poderosa la imagen de Israel como *hijo de puta,*[1] hijo o hija de una prostituta, y de Dios mismo como un hombre casado con una prostituta. Ésta es la imagen que encontramos en el libro de Oseas (1, 2-5, 8-9):

> Cuando el Señor habló por primera vez a Oseas, el Señor dijo a Oseas: «Ve, cásate con una prostituta y ten hijos de prostituta; pues la tierra se apartará del Señor». Así que él fue y se casó con Gomer, la hija de Diblain. Ella concibió y le dio un hijo, y el Señor le ordenó, «Llámale Jezrael; pues pronto castigaré a la casa de Jehu por la sangre derramada en Jezrael y pondré fin a la monarquía de la casa de Israel. En aquel día, romperé el arco de Israel en el valle de Jezrael».
>
> Ella concibió de nuevo y dio a luz una niña; y Él le dijo, «llámala Lo-ruhamah [no compadecida], pues de aquí en adelante no me compadeceré de la casa de Israel ni le perdonaré»...
>
> Después de destetar a Lo-ruhamah, ella concibió y dio a luz un hijo. Entonces Él dijo «llámale Lo-ammi [No-mi-pueblo], pues tú no eres mi pueblo y yo no seré tu Dios».

¿Los tres hijos de Gomer son hijos de Oseas? Dado que ella hace una vida en la que duerme con muchos hombres, él no puede saber de quién son los hijos de ella, y ése es precisamente el asunto del relato. Si Oseas representa a Dios y estos niños representan a Israel, entonces Israel no tiene relación automática o inherente o cuasi física con Dios. Oseas estaría en todo su derecho de rechazar los hijos de Gomer como presumiblemente hijos que no son suyos, y Dios, de forma inequívocamente implí-

1. En castellano en el original inglés, sorprendentemente. [*N. del T.*]

cita, estaría en todo su derecho de rechazar a Israel como un hijo que no es suyo.

En Oseas, como en Ezequiel, la imagen marital funciona en paralelo a la imagen paternal. Aunque los tres bastardos de Gomer representen a Israel, también lo representa Gomer, la prostituta misma. ¿Pero y si Oseas realmente la ama? ¿Qué pasa si él quiere aceptar a sus hijos, sin importar de quién son, como si fuesen suyos? Si es así, y si Oseas representa a Dios, ¿qué nos dice esto sobre Dios? En un pasaje extático, Dios dice que ama a Israel a pesar de todas sus perversiones y de algún modo lo seducirá para traerlo de nuevo a la fidelidad a él. Habiendo realizado este milagro, promete que tendrá compasión de la muchacha llamada No-compadecida y dice al chico llamado No-mi-pueblo, «Tú eres mi pueblo».

Hasta aquí he estado citando de la edición de la Sociedad de Publicaciones Judías Tanakh, pero permítaseme citar este pasaje cumbre de Oseas de la Versión Rey Jaime (2, 19-23), que tiene su interés:

> Te desposaré conmigo para siempre; sí, te desposaré conmigo en justicia y en derecho, y en amor y en ternura:
>
> Te desposaré incluso conmigo en fidelidad, y tú conocerás al Señor.
>
> Y sucederá que en aquel día fecundaré los cielos, dice el Señor, y los cielos fecundarán la tierra;
>
> Y la tierra dará trigo, y vino y aceite; y ellos harán fecundo a Jezrael.
>
> Y la estableceré en esta tierra; y me compadeceré de ella, la no compadecida; y le diré al que no era mi pueblo, tú eres mi pueblo, y ellos dirán, tú eres mi Dios.

Como intenté indicar antes, Ezequiel y Oseas querían dar una lección de humildad a Israel, y ahora lo exaltan. Querían, del modo más rotundo y rudo posible, negarle a Israel cualquier intimidad automática con Dios, como si el mero accidente del nacimiento pudiera ser suficiente, y ahora quieren prometer a Israel que a causa del gran amor de Dios, Israel puede ser, de todas formas, el hijo de Dios, en ambos sentidos de la palabra: el del cuidado del niño y el de la luna de miel, el pequeño de Dios y el enamorado de Dios, ambos al mismo tiempo.

Si el Antiguo Testamento desarrolla hasta este punto el relato de la paternidad de Dios, ¿cómo puede verse el Nuevo Testamen-

to como continuación de esta historia? En lo que respecta a la paternidad, como en muchos otros aspectos, el Nuevo Testamento aprovecha una tensión o contradicción dentro del Antiguo Testamento y la lleva a un extremo retórico, narrativo y lógico. Cuando el Dios célibe se encarna, lo hace, como cabría esperar, en un varón célibe. Jesús de Nazaret es un soltero. No tiene mujer. No tiene hijos. Es más, cuando el Dios de los judíos se convierte él mismo en un judío, pronuncia, de nuevo tal como cabría esperar a la vista de los oráculos de Ezequiel y Oseas, un rapapolvo rotundo a la filiación genética, por un lado, y un abrazo cariñoso a la filiación adoptiva, por otro.

El rapapolvo aparece en varios puntos y de diversas maneras. Quizá el más hiriente sea el de Mc 3, 31-35:

> Llegaron su madre y sus hermanos y, quedándose fuera, le mandaron llamar. Una multitud estaba sentada en torno a él cuando le pasaron el mensaje, «Mira, tu madre y tus hermanos y hermanas están fuera preguntando por ti». Él replicó, «¿quiénes son mi madre y mis hermanos?». Y mirando a los que estaban sentados en torno a él dijo, «Aquí están mi madre y mis hermanos. Todo el que cumple la voluntad de Dios, esa persona es mi hermano, y mi hermana y mi madre».

Antes afirmé que si Dios es tanto su propio creador como su criatura, entonces es, metafóricamente, tanto su propio padre como su propio hijo, pero esta relación es única y más allá de la duplicación literal. A la unicidad de esta relación es a la que se refiere el credo cristiano cuando llama a Jesús «el único hijo engendrado», el *huios monogenēs* o *filius unigenitus*. Los seres humanos entran en esta relación única sólo mediante la adopción. Como padre, Dios puede adoptarlos como hijos. Como hijo, Dios puede adoptarlos como hermanos y hermanas o incluso, en el extremo, como padres y madres humanos.

Cuanto más insiste Dios, a través de sus profetas, en que su relación con Israel fue la de la paternidad adoptiva, tanto más se establece el escenario para la extensión de su paternidad adoptiva al resto de la humanidad. La ternura de un padre adoptivo, como la que escuchábamos en Oseas, es igualada en Jn 13, 33-35. Jesús, habiendo lavado los pies a sus discípulos unas horas antes de su arresto, se dirige a ellos como sus queridos hijos: «Hijos míos, no estaré con vosotros mucho tiempo más. Me buscaréis, pero como

dije a los judíos, adonde yo voy no podéis venir vosotros. Os he dado un mandato nuevo: amaos unos a otros. Debéis amaros unos a otros tal como yo os he amado. A través de este amor entre vosotros todos sabrán que sois mis discípulos».

Un poco más tarde, reza de un modo similar: «Que todos sean uno, tal como, Padre, tú estás en mí y yo en ti y así ellos podrán estar en nosotros, de modo que el mundo pueda creer que tú me enviaste» (Jn 17, 21-3). Él les adoptó como a sus hijos; él les adoptó también como sus hermanos. Por su parte, amándose unos a otros como él les amó a ellos, ellos tienen que expandir su familia adoptiva para incluir al mundo entero.

Pablo, hablando como judío a sus colegas judíos, ve esta iniciación a través de Cristo en una relación filial con Dios como un paso más allá de la relación que Israel había disfrutado previamente con Dios. De ese modo, Israel gana aun cuando la nueva relación deje de ser exclusiva. Así, leemos en Gálatas 3, 23-4, 8:

> Antes de que llegara la fe, éramos prisioneros de la ley y esperábamos encarcelados que se nos revelara la fe. La ley nos sirvió de acompañante para conducirnos a Cristo y alcanzar así la salvación por mérito de la fe. Pero al llegar la fe ya no necesitamos acompañante. Efectivamente, todos vosotros sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús, pues todos los que habéis sido bautizados en Cristo, de Cristo habéis sido revestidos. Ya no hay distinción entre judío o no judío, entre esclavo o libre, entre varón o mujer, porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. Y si sois de Cristo, sois también descendencia de Abraham, herederos según la promesa.
>
> Ahora bien, mientras el heredero es menor de edad, aun siendo dueño de todo, está bajo tutores y administradores hasta el tiempo señalado por el padre. Así también nosotros, mientras éramos menores de edad, vivíamos esclavizados por las potencias cósmicas; pero cuando llegó la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para liberarnos de la sujeción a la ley y hacer que recibiéramos la condición de hijos adoptivos. Y puesto que sois hijos, Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama: «Abba, Padre». De suerte que ya no eres esclavo sino hijo; y si hijo, entonces heredero por gracia de Dios (traducción de la Biblia de Jerusalén).

Como siempre, Pablo apila metáfora sobre metáfora. Para el propósito de esta discusión, deseo hacer notar sólo dos rasgos de su argumento: primero, su trasfondo de conciencia de que si

la experiencia de Israel de ser hijo de Dios ha sufrido una larga revolución, lo mismo la experiencia de Dios como padre de Israel. El Hijo de Dios ha existido desde toda la eternidad, pero no ha estado clamando «Abba» en todos los corazones humanos desde toda la eternidad. Éste podría ser el final de la evolución, un final que prolonga algún tiempo en el futuro, incluso para Pablo, pero que no fue el comienzo.

El comienzo fue una relación de alianza entre señor y vasallo, maestro y siervo, y esta relación sigue vigente. La primera, relación de alianza, en la que el lenguaje paternal tenía una pequeña o ninguna parte, se mantiene a través de la última relación cuasi familiar, en la que el lenguaje paternal eclipsa prácticamente todos los demás lenguajes. En la Torah, como dijimos antes, todas las interacciones de Dios con los seres humanos denotaban maestrazgo más que paternidad, pero esta relación más severa, más augusta, no es repudiada ni en el judaísmo rabínico ni en cualquiera de las formas de cristianismo.

El islam considera todas las figuras legendarias de la Torah como proto-musulmanas porque reconocen a Dios como su maestro. Se sitúan a sí mismos en una relación de sumisión a Dios, que, para el islam, es la única relación apropiada que un ser humano puede reclamar. Así, el Corán, en la sura 5, versículo 18, reprende: «los judíos y los cristianos dicen, "somos hijos de Dios, sus hijos más amados". Di: ¿por qué entonces os castiga por vuestros pecados? No, vosotros sois simples hombres mortales que él ha creado. Él perdona a quien quiere y castiga a quien quiere. Dios es quien gobierna los cielos y la tierra y todo lo que hay entre ellos, y bajo él está lo pasajero». El Corán tiene razón: judíos y cristianos hablan de hecho de Dios como su padre y de sí mismos como sus hijos. Y quizás hay algo saludable en la reprimenda del Corán. Sin embargo, si judíos y cristianos reconocen toda la complejidad de sus respectivas tradiciones, sabrán que Dios es, por encima de todo, el Señor del Mundo, el Dueño del Universo. Él es *avinu*, pero es también, e inmediatamente, *malkenu*. Los cristianos pueden rezarle como «Padre nuestro», pero su oración debe continuar inmediatamente en humildad, «venga tu Reino, hágase tu voluntad». En y de nosotros mismos, todos somos huérfanos, expósitos, hijos de prostituta y bastardos. Si somos hijos de Dios en algún sentido, es sólo porque él nos ha tomado y nos ha hecho suyos. Esto es lo que hace que nuestro relato sea suyo, y a la hora de la verdad, esto es lo que hace de él una divina comedia.

19
DESARME POSTMODERNO

Jeffrey M. Perl

> [...] la hegemonía del hombre de violencia está llegando al final.
>
> GIANNI VATTIMO[1]

Un descargo de responsabilidad para comenzar: me formé no como filósofo, sino como estudioso de la literatura comparada, y el italiano no está entre los idiomas que leo. Ni Gadamer, profesor de Vattimo, ni Heidegger, el de Gadamer, son pensadores que tengan mucha relevancia para mi propia obra o hayan tenido lugar alguno en mi educación. Me parecen contraproducentes aspectos de la empresa hermenéutica. Por lo tanto, mi relación con Vattimo no es obvia, pero definible con precisión. Nuestra relación es editorial.

Gianni Vattimo es miembro del consejo editorial de *Common Knowledge*. Él y otros escritores cuya relación entre ellos no era obvia se juntaron conmigo para fundar ese periódico en 1989. El desorden intelectual que los medios llamaron «la guerra cultural» acababa de ponerse en marcha arruinando vidas (entre ellas, la mía). Se habían concebido test para situar a los académicos en la izquierda o la derecha, la vieja izquierda o la nueva, y para situarlos entre los modernos o los postmodernos. En Cambridge, Inglaterra, una carrera podía terminar abruptamente si un estudiante joven citaba con demasiada frecuencia a Derrida. En Columbia, el hacha podía caer si Foucault o Woolf eran pasados por alto en un seminario o en un prefacio. Este proceso de clasificación fue rápido; el proceso de pensamiento fue casual pero vehemente, y los resultados para la vida intelectual fueron reductores.

1. Gianni Vattimo, *La aventura de la Diferencia: la filosofía después de Nietzsche y Heidegger*. Trad. de Cyprian Blamires (1980; Baltimore: Johns Hopkins University Press 1993), 107.

La gente más inteligente estaba cometiendo, o así me lo parecía, errores elementales de asociación y disociación. Recuerdo la desazón que sentí cuando la Asociación Nacional de Estudiantes —un grupo nacido en los Estados Unidos para combatir el postmodernismo— incluyó a W.V. Quine entre los firmantes de su manifiesto. ¿Por qué el autor de *Relatividad ontológica y otros ensayos* se sentía afrentado por el escepticismo postmoderno? Una década antes de que la *Gramatología* de Derrida viese la imprenta, Quine había escrito:

> No supone una diferencia real que el lingüista se haga bilingüe y dé en pensar como hacen los nativos —sea lo que sea lo que eso signifique. Pues la arbitrariedad de situar nuestras objetivaciones dentro del discurso pagano no refleja demasiado la inescrutabilidad de la mentalidad pagana, pues en ella no hay nada que escrutar. Incluso nosotros que crecimos juntos y aprendimos inglés del mismo modo o similar hablamos parecido por la sencilla razón de que esa sociedad nos preparó de modo parecido en un patrón de respuesta verbal ante estímulos externos observables... Pues el obstáculo para correlacionar esquemas conceptuales no es que haya algo inefable en el lenguaje o la cultura, cercana o remota... El obstáculo es sólo que cualquier correlación intercultural de palabras y frases, y por consiguiente, de teorías, será precisamente una correlación entre varias correlaciones empíricamente admisibles, bien sea sugerida por gradaciones históricas o por analogía sin ayuda; no hay nada que haga que esa correlación sea únicamente correcta o equivocada.[2]

«Insistimos», se queja Quine, «en descomponer la realidad de algún modo en una multiplicidad de objetos identificables y distinguibles», aunque no hay «ideas fijas detrás del flujo del lenguaje».[3] Incluso «agua», argumenta, es un «término masa adulto provincial» que los niños aprenden —del modo que aprenden «mamá» y «rojo»— como una «porción dispersa de lo que pasa».[4] Los niños aceptan «agua» y «mamá» como objetos coherentes (y «rojo» como una cualidad que manifiestan algunos objetos) sólo después de que han sido «introducidos en una conformidad ex-

---

2. W.V. Quine, «Hablando de Objetos» (1957), en *Relatividad ontológica y otros ensayos* (Nueva York: Columbia University Press 1969), 5, 25.
3. *Ibíd.*, I, 25.
4. *Ibíd.*, 7.

terior con un estándar externo».[5] En años posteriores, Quine trataría de encontrar una explicación convincente para su imputación de arbitrariedad a la traducción, la interpretación y la objetivación. Aun así, ¿qué otra cosa podría ser la objetivación sino arbitraria en un mundo en el que, como Quine dice, «no hay nada que escrutar», en el que no hay nada «sobre lo que únicamente tener razón o estar equivocado»?

Y así, yo habría pensado que Quine y Derrida, Foucault y Quine, habrían tenido mucho que decirse uno al otro, que el francés habría reconocido a Quine como un precursor y que Quine de ninguna manera habría estampado su firma en un documento censurando el pensamiento de nadie tachándolo de radical. Pero Quine era un «filósofo analítico» en la «tradición anglo-americana». Foucault y Derrida eran «filósofos continentales» (y para los anglo-positivistas eran sospechosos de indisciplina). Estas etiquetas, y muchas otras del estilo, parecían importar en aquel tiempo. Aun así, como señalaba recientemente Jerry Fodor, fue el artículo de Quine «Dos dogmas del empirismo» el que —ya en 1953— echó por tierra la filosofía analítica:

> El objetivo de Quine era principalmente la tradición empirista en epistemología, pero sus conclusiones guardaban relación, a todas luces, con la agenda de la filosofía analítica. Si no hay verdades conceptuales, tampoco hay análisis conceptuales. Si no hay análisis conceptuales, los filósofos analíticos están en peligro de desempleo metodológico.[6]

Un caso paralelo al de Quine es el de Kuhn. Thomas Kuhn, como Quine, tiene tanto en común, o más, con los Jóvenes Turcos[7] a los que se resistió que con los colegas —con frecuencia científicos realistas— con quienes escogió publicar y dar conferencias. El caso de Kuhn fue el más resonante de los dos porque, a diferencia de Quine, Kuhn se sentía atraído por las aventuras que temía. Las florituras retóricas en *La estructura de las revolu-*

5. *Ibíd.*, 5.

6. Jerry Fodor, «El agua es agua en todas partes», *London Review of Books* 26, n.º 20 (21 de octubre de 2004): 17.

7. Esta intraducible expresión inglesa se usa para denominar a las personas innovadoras que imponen sus ideas en un grupo, partido, organización, etc. [*N. del T.*].

ciones científicas (un libro publicado en la *Enciclopedia Internacional de ciencia unificada* cuyo consejo editorial y asesor incluía a grandes barones positivistas: Rudolf Carnap, Alfred Tarski, Bertrand Russell) se citaban regularmente por los postmodernos como apoyo de autoridad para perspectivas francamente irreales. Kuhn trabajó para buscar una explicación convincente a sus observaciones más atrevidas («Lo que eran patos en el mundo científico antes de la revolución son conejos después de ella») —pero están en su texto, posando para ser citadas.[8] Además, no se trataba de que las observaciones citables de Kuhn fuesen malinterpretadas o leídas fuera de contexto: el problema era, de nuevo, de asociación y disociación. El santo y seña pato/conejo, si se susurraba en la puerta de atrás, admitía invitados a su fiesta que Kuhn habría preferido excluir. Supongo que la resistencia de Donald Davidson al uso que ha hecho Richard Rorty de su obra puede ser otro ejemplo de la renuencia de haber influido a los colegas equivocados.[9]

Un caso de contraste de etiquetado y de mal etiquetado, aproximadamente de la misma época, es el representado por Harold Bloom. Cuando Rorty estaba derrotando detractores con epítetos como «mojigato metafísico», Bloom participaba en la ofensiva contra lo que él llamaba «higos mohosos» y «anticuarios» en estudios literarios. Bloom atacaba al modernismo y a sus canonizadores a favor de los movimientos inmediatamente anteriores y posteriores: la teoría y la literatura romántica y postmoderna.[10] Pero nadie que leyese a Bloom con detenimiento en aquellos años podría haber profetizado que él, en última instan-

---

8. Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* (1962; Chicago: University of Chicago Press 1970), 111. Las respuestas de Kuhn están recogidas en *La carretera desde la estructura: ensayos filosóficos, 1970-1993.* Ed. de James Conant y John Haugeland (Chicago: Univertisy of Chicago Press 2000).

9. Para Rorty sobre Davidson véase Richard Rorty, «Pragmatismo, Davidson y la verdad» en Ernest Lepore (ed.), *Verdad e interpretación: perspectivas sobre la filosofía de Donald Davidson* (Oxford: Blackwell 1984). Para la respuesta de Davidson véase «Pensamientos ulteriores» a «Una teoría coherente de la verdad y el conocimiento» en Alan Malachowski, *Leyendo a Rorty: respuestas críticas a «La filosofía y el espejo de la naturaleza» (y más allá).* (Oxford: Blackwell 1990).

10. Véase Jeffrey M. Perl, «Hugh Kenner (1923-2003)», *Common Knowledge* 10, n.° 3 (otoño de 2004): 371-376.

cia, defendería la canonicidad y el canon estándar. (Su libro *El canon occidental* ha sido un best-seller académico.)[11]

Bloom negaba afinidad con la deconstrucción, aun cuando contribuyó con *Deconstrucción y Crítica* —el programa o estatutos de la «Escuela de Yale»— junto a Paul de Man, Geoffrey Hartman, J. Hillis Miller y Derrida.[12] El propósito de Bloom no ha sido nunca socavar la canonicidad como idea o proyecto, sino sólo, de modo mucho más simple, invertir la lista acostumbrada consagrada por Nueva Crítica en el currículum literario de Yale. Bloom no se oponía a la axiología *per se* sino sólo a la clasificación específica de escritores que, como él vio, T.S. Eliot impuso a Nueva Crítica para que fuesen aceptados.[13] Si Eliot consideraba *Hamlet* como «un fallo artístico», entonces Bloom calificaba la obra de excelente; si Eliot degradaba a Wordsworth y a Shelley, Bloom los llamaba «semidioses»; si Eliot valoraba a Ezra Pound, Bloom comparaba en significatividad a Pound y Eliot con Cowley y Cleveland.[14] El resultado de la relación de Bloom con la teoría postmoderna no fue una revolución en el pensamiento sino un *coup d'etat* en el currículum —una reafirmación de la voluntad de poder. Su contribución más original a la teoría literaria ha sido nombrar la calidad de poetas y así permitirles acceder a su canonización como *fuertes*. Bloom, el «crítico fuerte», promueve la reputación de «poetas fuertes».

Lo que estoy intentando decir es que el contenido —la tendencia o el significado— del pensamiento posmoderno no era objeto de discusión sustancial en la guerra cultural. Los argumentos y términos postmodernos fueron usados como excusas para resistir obstinadamente por algunos como Quine y Kuhn,

---

11. Harold Bloom, *El canon occidental: los libros y las escuelas de todas las épocas* (Nueva York: Riverhead 1995). Además, la colección de crítica literaria de Harold Bloom publicada por Chelsea House ha presentado hasta ahora más de cuatrocientos volúmenes. Como dice un anuncio reciente de la colección, «El profesor Bloom ha tenido intención de registrar y ha iluminado los mayores logros de la tradición literaria occidental».

12. Harold Bloom *et al.*, *Deconstrucción y crítica* (Nueva York: Seabury 1979).

13. Véase Jeffrey M. Perl, *Escepticismo y Animadversión moderna: antes y después de Eliot* (Baltimore: Johns Hopkins University Press 1989), 27-33.

14. T.S. Eliot, «Hamlet y sus problemas» (1919), en *Ensayos Escogidos* (1932; Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich 1978), 123. Harold Bloom, *Un mapa de malinterpretación* (Nueva York: Oxford University Press 1975), 28.

que deben haberlos encontrado útiles o al menos interesantes. Por otro lado, los argumentos y términos postmodernos componían simplemente un arsenal para aquellos que, como Bloom, carecían de compromiso con su significado o su tendencia. Esa tendencia se explicitó, diría yo, en la misma época en que se estaba conformando *Common Knowledge* [Conocimiento Común]. El muro de Berlín desapareció como si su existencia hubiese sido toda ella provisional, o incluso imaginaria. Se hizo a un lado con tanta facilidad, y sus piedras se dispersaron con tanta rapidez a lo ancho del mundo, que despachos desde Berlín decían que el muro había sido «deconstruido». ¿En qué punto se reveló que importantes disidentes relacionados con las revoluciones de terciopelo de 1989 no eran meros lectores sino discípulos reales de importantes pensadores postmodernos?[15] Derrida fue «encarcelado bajo acusaciones inventadas» en Praga por su enseñanza clandestina allí.[16] Rorty también enseñó en la «universidad clandestina» y fue un apoyo señalado para la revolución pacífica dando a conocer, como lo hizo el papa polaco, la palabra *solidarność* en discursos y encíclicas. La encíclica de Rorty —publicada en 1989, cuando Walesa ascendió y cayó Jaruzelski— se tituló *Contingencia, Ironía y Solidaridad*.[17]

Pero todavía, en las conexiones occidentales, no se habría distinguido comúnmente entre el postmodernismo y la «antipolítica» de György Konrád, Václav Havel y Adam Michnick.[18] Tampoco se habían trazado distinciones entre los intelectuales (por ejemplo, disidentes en los estados comunistas) que estaban influidos por una mentalidad «hippy» y aquéllos (como Derrida y Foucault) más influidos por la política de confrontación de los sesenta. Konrád, Havel y Michnik pidieron insistentemente con

---

15. Creo que la primera revelación pública de la «universidad clandestina» que operaba en Checoslovaquia durante los años ochenta fue el artículo de Roger Scruton «Una cultura de catacumbas», *Times Literary Supplement*, 16-22, febrero de 1990, 170, 176. Debo añadir que profesores invitados de Occidente no fueron parciales a favor del postmodernismo; la distinción académica y el coraje parece que fueron los criterios de selección y auto-selección de este extraordinario grupo.

16. *Ibíd.*, 170.

17. Rorty, *Contingencia, Ironía y Solidaridad* (Cambridge: Cambridge University Press 1989).

18. Véase György Konrád, *Antipolítica*, trad. de Richard E. Allen (1983; Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich 1984).

elegancia que sus carceleros no fuesen castigados. Se opusieron a la exclusión de *apparatchiks* comunistas de futuros gobiernos en Hungría, Checoslovaquia y Polonia. Preguntado por qué había abierto un diálogo con el general Jaruzelski después de la caída del régimen militar, Michnik respondió:

> Para mi generación, el camino hacia la libertad comenzó en 1968. Mientras los estudiantes en París y Berkeley rechazaban la democracia burguesa, nosotros, en Praga y en Varsovia, luchábamos por una libertad que sólo el orden burgués podía garantizar... Quería comportarme como un ser humano normal en un país libre: había sido el oponente implacable [de Jaruzelski], su prisionero, pero tenía interés por lo que él tenía que decir. Él es un hombre inteligente, y los caminos de Polonia hacia la libertad adoptan rumbos muy diferentes en algunas ocasiones. Algunos discurrieron por la cárcel, otros a través de los pasillos del poder. En el fondo, estoy convencido de que Jaruzelski es un patriota polaco y un partisano de la democracia. No es un cínico... Debemos rechazar el dominio de una facción sobre otra, saldando los marcadores para siempre. Nuestro país tiene que hacer sitio a todo el mundo.[19]

El pensamiento de Michnik era y sigue siendo auténticamente postmoderno. La humildad intelectual y sus fenómenos concomitantes —perdón, amabilidad, empatía, compasión, magnanimidad— eran, lógicamente, conclusiones de premisas que debían buscarse en trabajos de Lévi-Strauss, Derrida y Foucault. Pero al oeste de Praga, estas conclusiones tenían una parte pequeña en la *estrategia* postmoderna. En Occidente, postmoderno se usaba, como he insinuado, principalmente como una armadura: ofrecía herramientas para defenestrar «anticuarios» de nuestras academias.

La idea detrás de *Common Knowledge* era experimentar con la reestructuración de estos malos alineamientos. Éste no es el lugar para explicar por qué cualquier filósofo o crítico literario o historiador o teórico social o disidente político fue invitado a participar; tampoco es el lugar para exponer lo que creo que, durante más de una década, hemos podido lograr como grupo. Éste es el lugar en el

19. Philippe Demenet, «Adam Michnik: El Sísifo de la democracia» (entrevista), *UNESCO Courier*, septiembre de 2001: 2-4.

que observar que en Occidente, Gianni Vattimo reconoció, antes que nadie, lo que concernía más profundamente al pensamiento postmoderno. Su acuñación «pensamiento débil» recordaba a los guerreros postmodernos de comienzos de los ochenta que los textos iniciales y cruciales de su medio hablaban contra la crueldad, la violencia, la voluntad de poder, la competición, la axiología, el fervor, la asertividad, el afán de venganza y las metáforas de fuerza.[20] Esa comprensión sólo ahora, casi dos décadas más tarde, está empezando a dar fruto; e incluso ahora, no toda la fruta es comestible. Al tiempo de su muerte, Jacques Derrida, que en 1998 coeditara un libro sobre religión con Vattimo, había hollado si no mediado la distancia con la epifanía de sus colegas.[21] Derrida dividía su atención entre dos afirmaciones —una que Rorty calificó de «sentimental» y otra que Michnik podría llamar «cínica». Estas dos afirmaciones opuestas eran más o menos las mismas que alimentaron el movimiento estudiantil de los años sesenta. La cháchara sin sentido de Derrida entre las dos es desasosegante, pero edificante:

> Primero me gustaría decir, aun cuando esto resulte chocante para algunos de ustedes e incluso si yo mismo me llevo las manos a la cabeza, que cuando Richard Rorty dijo que yo era sentimental y que creía en la felicidad, que creo que tiene razón... Estoy muy agradecido a Richard Rorty por haberse atrevido a decir algo muy entrañable para mí y que es esencial para lo que estoy intentando hacer... [Sin embargo] estoy completamente de acuerdo con todo lo que Ernesto Laclau ha dicho sobre el asunto de la hegemonía y el poder, y también concuerdo en que en la discusión y en la persuasión más tranquilizadoras y desarmantes están presentes la fuerza y la violencia. No obstante, creo que hay, en la apertura de un contexto de argumentación y discusión, una referencia —desconocida, indeterminada, pero no obstante pensable— al desarme. Estoy de acuerdo con que tal desarme no está nunca simplemente presente, ni siquiera en el momento de persuasión más pacífico, y en consecuencia que son irreductibles una cierta fuerza y una cierta violencia, si bien esta violen-

20. Gianni Vattimo y P.A. Rovatti (eds.), *Il pensiero debole* (Milán, Feltrinelli 1983); véase también de Vattimo «Dialéctica, Diferencia y Pensamiento Débil», trad. de T. Harrison, *Graduate Faculty Philosophy Journal* 10 (1984): 151-163. Y por supuesto, el título de este volumen es *Debilitando la filosofía*.

21. Jacques Derrida y Gianni Vattimo (eds.), *Religión* (Cambridge: Polity 1998).

cia sólo puede practicarse y sólo puede aparecer como tal sobre la base de una no violencia, una vulnerabilidad, una exposición. No creo en la no-violencia como una experiencia descriptible e indeterminable, sino más bien como una promesa irreductible, y en la relación con el otro como esencialmente no instrumental. Éste no es el sueño de una relación beatíficamente pacífica, sino de una cierta experiencia de amistad quizás impensable hoy y no pensada dentro de la determinación histórica de la amistad en Occidente. Ésta es una amistad que algunas veces llamo *aimance*, que excluye la violencia; una relación no apropiadora con el otro que sucede sin violencia y sobre la base de que toda violencia se separa de sí misma y está determinada.[22]

Dada su historia personal, Derrida tiene una buena razón para hablar sin decir nada sobre «desarme». No estuvo siempre tan interesado en la *aimance* académica. Con frecuencia se dice que el postmodernismo de tipo académico comenzó con el ataque de Derrida —en el ensayo «Signo, Estructura y Juego en el Discurso de las Ciencias Humanas»— a Lévi-Strauss, aunque una historia convincente del postmodernismo podría empezar con el ataque de Lévi-Strauss, unos años antes, a Sartre.[23] En cada caso, se intentó acaparar poder intelectual en nombre de una ética que debía haberlo descartado, y al menos algunos postestructuralistas tomaron nota de la ironía y del *pathos*. Geoffrey Hartman, por ejemplo, comprendió que los estructuralistas cuyo trabajo estaba cuestionando eran devotos, como el propio Hartman, de la aplicación de una moralidad niveladora a las jerarquías culturales.[24] (Después de todo, el método estructuralista, se aplica a las tiras cómicas así como al *Fedro*.) En cuanto a Derrida, él condenaba el estructuralismo porque, en su perspectiva, fallaba en revivificar la

---

22. Jacques Derrida, «Observaciones sobre Deconstrucción y Pragmatismo», en *Deconstrucción y Pragmatismo*, ed. de Chantal Mouffe (Londres: Routledge 1996), 77, 83.

23. Jacques Derrida, «Structure, signe et jeu dans le discours des sciencies humaines», presentado en 1966 como comunicación en una conferencia en Baltimore a la que asistieron , entre otros, Lacan, Barthes y Todorov. La crítica a Sartre apareció en Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje* (París: Plon 1962); pero véase también de Lévi-Strauss, *El totemismo hoy* (París: Presses Universitaires de France 1962) para su evaluación de la posición de Sartre como hobbesiana.

24. Geoffrey H. Hartman, *Más allá del formalismo: Ensayos literarios, 1958-1970* (New Haven: Yale University Press 1970), 3-41.

ética —y de modo más preciso las opiniones contra-axiológicas— que compartía con Roman Jakobson y Lévi-Strauss. Derrida se sintió fascinado por las oposiciones binarias también serenamente científicas porque los patrones de oposición no cubiertos por los estructuralistas eran invitaciones a la violencia. Derrida retrató a Lévi-Strauss como un cómplice de todas estas jerarquías violentas, así como Lévi-Strauss había retratado a Sartre como cómplice del racismo al que Sartre tanto se había opuesto. Por tanto, hay razones para considerar el estructuralismo y el postestructuralismo como un continuo —Manfred Frank es exhaustivamente convincente sobre este asunto— y James Wilkinson ha mostrado que la línea de unión se remonta a la resistencia intelectual francesa de los años cuarenta.[25]

Entonces, por un lado, *postmoderno* y *posguerra* significan lo mismo; mientras que, por otra parte, *postmoderno* significa algo así como *antifascista*. El problema con el antifascismo, en ausencia de movimientos o gobiernos fascistas rampantes, es que rápidamente puede convertirse en auto-contradictorio. El antifascismo, cuando no es un asunto de auto-conservación o de prestar ayuda a individuos o grupos amenazados es, como el mismo fascismo, una reafirmación de la voluntad de poder. Y en el caso de la crítica de Derrida al estructuralismo, los elementos fascistas que él percibió en la teoría y práctica estructuralistas —la agresión y las jerarquías binarias— eran básicamente metafóricos. El estructuralismo, con toda su imperiosa cuantificación, comenzó con creencias todavía más sentimentales que las de Derrida. El método estructuralista era un medio para unificar a la humanidad demostrando que los «salvajes» tienen un sistema lógico y cultural desarrollado que, hablando estructuralmente, no es inferior al de la ciencia occidental. Pero Derrida entendía que el estructuralismo todavía estaba implicado con la metafísica, y argüía que la metafísica está en la raíz de toda violencia: una doctrina que por ahora define virtualmente el postmodernismo. Cada generación sucesiva desde la guerra ha descubierto que la generación precedente no se ha liberado adecuadamente

---

25. Manfred Frank, *¿Qué es el neoestructuralismo?* Trad. de Sabine Wilke y Richard Gray (1984; Minneapolis: University of Minesota Press 1989); James D. Wilkinson, *La resistencia intelectual en Europa* (Cambridge: Harvard University Press 1981).

de la metafísica —y el descubrimiento ha sido acompañado en cada caso por una violencia retórica al servicio del establecimiento de un nuevo régimen purista de pensamiento.

No tiene sentido pretender que Vattimo no pertenece al consenso postmoderno sobre la metafísica. En su último libro, *Nihilismo y Emancipación*, reitera la doctrina: «el verdadero significado de la metafísica [es] voluntad de poder, violencia, la destrucción de la libertad».[26] Vattimo debe ser todavía el primer participante en este consenso que observa el carácter auto-contradictorio del proceso —el proceso de desnazificación intelectual— que se sigue de ello. Ha puesto en cuestión una y otra vez el anhelo postmoderno de comenzar desde cero. Nos ha recordado que la purificación puede ser ella misma violenta, que la pureza (o la perfección) es un sueño metafísico, que volver a empezar es la definición misma de modernidad.[27] Pero, ¿cómo dejar de comenzar de nuevo sin comenzar de nuevo una vez más? En otras palabras, ¿cómo llegamos a ser el último *post*moderno? Es una característica del coraje de Vattimo que su elección de salida de nuestro Nuremberg postmoderno es un término de Heidegger. Vattimo ha escrito de forma consistente en el discurso iniciado por un fascista real (como opuesto a teórico) —y a diferencia de muchos heideggerianos no ha buscado excusas para el compromiso político de Heidegger y tampoco ha intentado fingir ignorarlo. El término de Heidegger del que Vattimo ha hecho el uso más significativo es el de *Verwindung*, si bien ha tenido que redefinirlo para poder hacerlo saludable:

> El pensamiento de Heidegger es tomado generalmente como expresión de la *Kulturkritik* apocalíptica de la primera parte del

---

26. Gianni Vattimo, *Nihilismo y Emancipación: Ética, Política y Derecho*. Editado por Santiago Zabala, trad. de William McCuaig (Nueva York: Columbia University Press 2004). Leí este libro antes de su publicación: el pasaje citado está en la página 27 de la prueba final.

27. En conversación con Vattimo, Rorty discute el problema de la pureza en su libro a dos manos, *El futuro de la religión*, editado por Santiago Zabala (2004; Nueva York: Columbia University Press 2005), 79. Para más información sobre la modernidad como un proceso de nuevos comienzos sucesivos véase Perl, *Escepticismo y Animadversión moderna*, 40. Para otra definición de modernidad, totalmente opuesta, véase M. Perl, *La tradición del regreso: la historia implícita de la literatura moderna* (Princeton: Princeton University Press 1984), 17-33.

siglo [XX], una crítica que era muy negativa sobre la época moderna y especialmente sobre su ciencia y tecnología. Pero la importancia de Heidegger en la filosofía de nuestra época consiste precisamente en que resume los temas capitales del pesimismo filosófico y el antimodernismo pero los transforma en una actitud diferente, una actitud cuyo nombre es *Verwindung*... [Heidegger] concluye que una completa superación de la metafísica... es imposible. Superar la metafísica requeriría una capacidad de saltar fuera de la tradición a la que nuestra existencia misma está «arrojada». Pero si *Überwindung*, una superación, es imposible, lo que podemos tener en su lugar es *Verwindung*: una aceptación resignada que continúa la tradición metafísica de forma distorsionada. En el término *Verwindung* no resuenan sólo los significados de «resignación» y «aceptación», sino también el de «convalecencia». (*Verwinden* es el acto de llevar las huellas de una enfermedad que ha sido superada pero no totalmente eliminada del cuerpo.) El término *Verwindung* significa también «distorsión», un significado que Heidegger no enfatiza pero que en mi interpretación del término es crucial. El que mi término difiera del de Heidegger es, a su vez, una *Verwindung*, una aceptación distorsionada de la doctrina de Heidegger.[28]

Verwindung denomina una actitud o quizás una práctica que Vattimo recomienda. Su elección del término, por otra parte, sirve para ejemplificar esa actitud o práctica. Para valorar un término de Heidegger en cierto grado, rehabilita la filosofía de un nazi para una aplicación beneficiosa a nuestra propia época. La rehabilitación (o, como dice Vattimo, «convalecencia») puede ser el resultado de una distorsión de nuestra memoria de Heidegger. La distorsión no procede ni de la mala fe —Vattimo la realiza a plena luz del día— ni mediante erudición deficiente. Es simplemente que Heidegger, como todos nosotros, tiene sus límites. Heidegger tiene sus límites incluso *como un heideggeriano*: «debemos afirmar entonces», concluye Vattimo:

[...] la necesidad de explicar por qué el pensamiento de Heidegger puede parecer tan importante incluso desde un punto de vista completamente desfavorable al nazismo. La *Verwindung*

28. Gianni Vattimo, «Nihilismo optimista», *Common Knowledge* 1, n.º 3 (invierno de 1992), 37-38. El Simposio en el que apareció el artículo se titulaba «Más allá de *Post*: Una revaluación de la revaluación de todos los valores». Obviamente, el Simposio se planeó *sous le signe* de Vattimo.

> que propongo es un modo —el único modo, a mi modo de ver— de resolver el problema: el mismo Heidegger, cuando apoyaba a Hitler, comprendió mal el significado auténtico de sus propias premisas filosóficas. Una lectura tal de Heidegger autoriza el esfuerzo de interpretarlo más allá de la letra de su propia autocomprensión.[29]

La distorsión de Vattimo del término *Verwindung* (su redefinición de *Verwindung* como distorsión) quiere decir caridad con los vivos y con los muertos. La caridad puede atemperar la severidad de la justicia —esto lo sabe todo juez y todo jurado. Pero la caridad también puede atemperar la severidad de la verdad. Este último principio no esta tan claramente establecido para los académicos, porque su inversión en el concepto de justicia es más superficial que su inversión en verdad.

Respecto a la justicia, son los historiadores en particular quienes, entre los académicos, han hecho más por desterrar el concepto de sus vidas profesionales. Los historiadores expresan de modo rutinario desprecio por los colegas que juzgan las convenciones de culturas de antaño. La famosa crítica de Herbert Butterfield de la historiografía sentenciosa es sentenciosa, por no decir más, pero pretende animar los actos de caridad histórica. Debemos imaginar la historia, escribe Butterfield:

> Trabajando no para acentuar antagonismos o para ratificar viejos lemas de partido, sino para encontrar las unidades que subyacen a las diferencias y para ver que todo vive como parte de la única red de vida. El historiador que trata de encontrar su camino hacia esto puede estar esforzándose por ser como un dios pero quizás es menos estúpido que quien se tiene por dios vengador. Estudiando las peleas de antiguos días al menos puede intentar comprender a ambas partes en litigio y debe querer comprenderlas mejor de lo que se entendieron a sí mismas; viéndolas enredadas en la red de tiempo y circunstancia puede sentir pena por ellas —por esos hombres que quizá no tuvieron lástima de ningún otro— y, aunque nunca puede ser perfecto, es difícil ver por qué debiera aspirar a algo menos que situar esos hombres y sus disputas en un mundo en el que todo es comprendido y todos los pecados son perdonados.[30]

---

29. *Ibíd.*, 39.
30. Herbert Butterfield, *La interpretación liberal de la historia* (1931; Nueva York: Norton 1965), 3.

La caída del libro de Butterfield de los *syllabi* de los proseminarios de historia señala sólo que su punto de vista —su preferencia por la caridad sobre la justicia— ha sido por ahora absorbido completamente en la cultura de los historiadores. Mientras que la preferencia por la caridad sobre la verdad sólo está comenzando su peregrinación hacia la respetabilidad.[31] El argumento de Vattimo de que Heidegger «entendió mal el significado de sus propias premisas filosóficas» es una versión del mandamiento judicial de Butterfield para comprender a la gente del pasado «mejor de lo que ellos se comprendieron a sí mismos». Pero Vattimo parece complacido de ir más allá de lo que ha ido cualquier historiador profesional en persecución de la *caritas*.

El escepticismo de posguerra, tanto en su forma continental como en su forma anglo-analítica, se ha desgastado tanto en términos como *verdad*, *real* y *factual* que, en las últimas décadas, se ha vuelto posible, si bien todavía problemático, reconocer la distorsión de otro escritor al servicio de la comprensión caritativa o del beneficio contemporáneo, o ambas.[32] Bloom ha escrito profusamente sobre las distorsiones de poetas muertos por poetas vivos, si bien ninguna de las distorsiones que imputa es caritativa, y además, dado que están motivadas edípicamente, son agónicas e inconscientes.[33] Vattimo, que ha dedicado mucha energía a des-

---

31. Veáse «Los beneficios de la duda», parte 5 de «Paz y Mentalidad: Simposio Seriatim sobre Disputa, Conflicto y Enemistad», *Common Knowledge* 9, n.º 1 (primavera de 2003): 199-310. Mi introducción, «Un pasado más brillante», brevemente examina tanto las posibilidades de tal escritura histórica como sus obstáculos: 199-203.

32. Quiero subrayar de nuevo que los filósofos anglo-analíticos, o por lo menos los más rigurosos entre ellos, han hecho tanto como cualquier filósofo continental por socavar el concepto de verdad. Quine llegó tan lejos en su retiro de *eminence grise* como para indicar que somos afortunados porque la verdad es casi, pero no mucho, definible, pues «su genuina definibilidad» sería trivial y «letal»: *Quiddidades: un diccionario filosófico intermitente* (Cambridge: Harvard University Press 1987), 215. Con respecto a la distorsión caritativa de la obra de otro escritor, la *Verwindung* que Rorty hace de Davidson es un ejemplo tan aplastante como la de Vattimo de Heidegger —y tiene iguales resultados influyentes. Hasta que Rorty reinterpretó la obra de Davidson (véase la nota 8), este último estaba considerado fuera de la comunidad de filósofos analíticos como un mero técnico, mientras que Davidson, después de todo, comenzó a publicar en revistas como el *Critical Inquiry*, y sus ensayos ahora requieren de lectura incluso entre los teóricos literarios.

33. Harold Bloom, *El ansia de influencia: una teoría de la poesía* (Oxford: Oxford University Press 1975); *Agon: hacia una teoría del revisionismo* (Oxford: Oxford University Press 1982).

plazar voluntad y poder del concepto «voluntad de poder», no se aproxima a la idea o práctica de la distorsión en el espíritu de Bloom.[34] Para Vattimo, la distorsión es muy cercana al luto filial, en un sentido que no es el freudiano. Él no sufre (al menos en la letra) una ambivalencia amor/odio en relación con Heidegger o Nietzsche; no expresa una rivalidad bruta con ellos, y por lo tanto no se considera culpable. Los transforma tanto como Ariel en *La Tempestad* dice que los padres se distorsionan de forma natural tras la muerte: «nada de él se desvanezca / sino sufra un cambio radical / en algo rico y extraño». Los padres de Vattimo están conjurados en su obra como filósofos ajenos a nosotros, pero también como más ricos de lo que habíamos supuesto que eran.

Cuando el «principio de caridad» de los filósofos fue formulado, en la época en que Vattimo comenzaba a publicar, los formuladores —Neil Wilson y Quine— querían decir sólo que debemos asumir que un interlocutor en conversación usa un lenguaje comprensible más que un hablar sin sentido.[35] Davidson y otros se opusieron entonces a aplicar el principio de caridad «de modo general para preferir teorías de interpretación que minimizasen el desacuerdo». «Mi idea», subrayaba Davidson, «siempre ha sido que comprender puede asegurarse sólo mediante una interpretación tal que se dirija al tipo correcto de acuerdo».[36] No obstan-

34. Rorty ha hablado sobre la inusual postura de Vattimo hacia sus predecesores en el ensayo «El ser que puede ser comprendido es lenguaje», *London Review of Books* 22, n.° 6 (16 de marzo de 2000): «La relación entre el predecesor y el sucesor sería concebida, como ha subrayado Gianni Vattimo, no como la relación donadora de poder de la "superación" (*Überwindung*) sino como la relación más amable de modificarla hacia nuevos propósitos (*Verwindung*)». Lo más cerca que Vattimo llega de la posición de Bloom es en «La voluntad de poder como arte», en *Las aventuras de la diferencia*, 85-109. La reinterpretación más extensa de Vattimo de la voluntad de poder se realiza en *Il Sogeto e la maschera: Nietzsche e il problema de la liberazione,* 2.ª ed. (1974; Milán: Bompiani 1994), cuyas secciones más relevantes fueron revisadas y traducidas para su publicación por capítulos en *Common Knowledge*: «Más allá de la desesperación y el conflicto: una lectura del nihilismo positivo de Nietzsche», trad. de Dannah Edwards. La primera parte apareció en el n.° 1 (primavera de 1998): 15-59; y la parte segunda en 7, n.° 2 (otoño de 1998): 27-56.

35. W.V. Quine, *Palabra y Objeto* (Cambridge: MIT 1960), 58-59. En ese texto y en otros, Quine reconoce que Wilson es el inventor del principio.

36. Donald Davidson, *Investigaciones sobre la Verdad y la Interpretación* (Oxford: Clarendon 1984), xvii. Y véase, por ejemplo, tambien Moshe Halbertal, «El canon y el principio de caridad», en *Gente del libro: canon, significado*

te, incluso Davidson sintió (y dedicó buena parte de su carrera a especificarlo) las «sutiles presiones sobre el Principio de Caridad» —él estaba tan implicado con los límites como con las bendiciones de la *caritas*.[37] Pero Vattimo ha extendido el principio hacia su frontera católica más periférica: debemos ayudar a salvar el alma de nuestro vecino, incluso después de que haya muerto. Debemos llegar a ser, dice él resignado al pensamiento de Heidegger, como los otros rasgos inquietantes de la herencia europea, y privar nuestra relación con ellos del drama neurótico.[38] En otras palabras, debemos aprender a lamentar, modificar, y por tanto recuperar la totalidad del pasado cultural.

Verwindung, en el uso que Vattimo hace del término, ha sido muy malinterpretada; o más bien ha sido interpretada de forma no caritativa. En una ocasión oí por casualidad describir la filosofía de Vattimo como «Heidegger aguado». Son dignos de examen los presupuestos que hacen que esa metáfora funcione como un insulto (aunque me imagino al propio Vattimo tomándoselo como un cumplido). Se agua un brebaje que es demasiado fuerte «para las damas». O se agua una sopa que, en una casa empobrecida, tendrá que durar más o alimentar a más niños. Ambos actos son actos de *caritas*, aunque de un modo más doméstico que heroico. Por otra parte, el agua es por supuesto el constituyente básico de los cuerpos vivos y tiene toda una serie de asociaciones con la limpieza, la salvación y el renacer; es extraño en ese contexto pensar en el agua negativamente. Pero el insulto a Vattimo («aguado») incumbe al contexto específico de una controversia intelectual, las guerras culturales, sobre las que ya he hablado aquí. Los guerreros de la cultura, como los polemistas de cualquier índole, han sido alineados en bandos, lo que equivale a decir que las controversias se piensan como juegos jugados en campos cuadrados u oblongos (o tableros o canchas).

---

y autoridad (Cambridge: Harvard University Press 1997), 27-32. El principio de caridad, *avant la lettre*, informa el estilo interpretativo de muchos críticos formales del siglo XX, su presupuesto es que un autor canónico nunca comete errores y que por tanto los críticos deben cuidarse de la coherencia y el significado aun donde éstos no son aparentes de forma inmediata.

37. Davidson, *Inquiries*, xvii; véase también los ensayos 10 («La creencia y las bases de la significación») y 11 («Pensamiento y Habla») en el mismo volumen.

38. «Neurótico» y «Drama» son ambos términos del propio Vattimo: «Nihilismo Optimista», 43.

Tales juegos tienen reglas que los jugadores o equipos participantes —aunque formados geométricamente en oposición— comparten igualmente en ambos lados. Una metarregla, a la que se adjunta el folklore juvenil, es que los jugadores no deben sentir ambivalencia cuando se preparan para enfrentarse y superar a sus adversarios. La obligación requerida es aparentemente tan difícil de mantener en una especie tan ocupada como el *Homo sapiens* que los equipos y los jugadores individuales necesitan entrenadores para acelerarlos previamente. Cuando Stanley Fish arguye que, por ejemplo, no se puede ser simultáneamente crítico literario y teórico —cuando argumenta que los profesionales sólo pueden llevar, y así lo dice, un sombrero cada vez— está desempeñando el papel de un entrenador. En especial, su libro *Corrección Profesional* se lee como un discurso destinado a levantar el ánimo a académicos diletantes con uniformes desvaídos y demasiadas cosas en la cabeza antes del juego.[39] Lo que Fish teme es que el espíritu de equipo se diluya —se agüe— y el juego se ponga en evidencia como inútil.

En resumen, «aguado» pretende insultar su objeto como inferior a nuestro estatus social, afeminado o pusilánime, e incapaz de resolución o de acelerar (aun con la ayuda de un entrenador). No me molestaré en decir de qué lado de la guerra cultural provino el insulto del que hablamos —podría haber venido igualmente de ambas partes, y éste es precisamente el asunto básico para mí. Los equipos supuestamente adversarios (en este ejemplo, el continental y el analítico) comparten más el uno con el otro de lo que ninguno de ellos comparte con Vattimo. No estoy sugiriendo que entre estos dos o entre cualesquiera otros dos medios opuestos haya un término medio al que se adscribe el sabio —y en el caso de Vattimo sería absurdo considerar a un nihilista *soi-disant* como «un moderado». Lo que quiero sugerir es que con respecto a cualquier juego —y con ello quiero decir lo mismo que Wittgenstein y también R.D. Laing— se pueden encontrar, normalmente, aguafiestas en sus cercanías. Los aguafiestas inteligentes juegan con la auto-denigración —con metáforas de dilución, afeminamiento, impotencia, debilidad— como medios para obviar el abuso y también como aguijones para hacer reír. Cuando Rorty hace de aguafiestas, se

39. Stanley Fish, *Corrección profesional: Estudios literarios y cambio político* (Oxford: Clarendon 1995).

refiere a cualquiera que comparte sus ideas como «ella» y este ardid pretende desarmar al lector macho divirtiéndole y casi halagándole. La versión de Vattimo se articula en metáforas de invertebración. Su llamada a la «desestructuración» (como opuesta a la deconstrucción) se entiende por lo general en términos de arquitectura, en donde tiene un sentido muy limitado. Un edificio sin estructura se caería, y Vattimo pretende que sus estructuras desestructuradas se sostengan. Después de escuchar el insulto de «aguado», sin embargo, se me ocurrió que la figura que Vattimo usa es quizá culinaria. Podemos pensar en la desestructuración en términos de quitar espinas: la extracción experta de un esqueleto al servicio de una mesa refinada y prudente. Nos gusta pensar en nosotros mismos, a la mayoría de nosotros, como poseedores de una espina dorsal —como quienes tienen unos principios por los que nos levantaríamos y mataríamos— pero Vattimo prefiere consistentemente la debilidad como un rasgo intelectual. Y en esta preferencia no está solo.

«*Surtout pas de zèle*», Clifford Geertz citaba a Talleyrand a un público literario (más que diplomático) recientemente, y luego continuó definiendo la responsabilidad del intelectual de un modo consonante con Vattimo.[40] Geertz recomendó a sus oyentes que asumiesen la erudición para dar cursos que «hieran nuestra complacencia», que nos «hagan menos confiados y menos satisfechos con las liberaciones inmediatas de nuestro imperioso mundo del aquí-y-ahora». Confesaba que este acercamiento hace de la vida intelectual un «asunto subversivo», pero luego añadía que «lo que subvierte no es moral. Lo que subvierte es bravuconería, obstinación y una cerrazón a la experiencia. Orgullo, se podría decir, y prejuicio».[41] Listas que recopilen aquellos que comparten este acercamiento a la vida y al pensamiento con Geertz, Vattimo y Rorty no servirían a ningún fin bueno. Al hacerlas se formaría un nuevo equipo, empezaría un nuevo juego —y el «aguafiestas» sería un meta-juego para un jugador en cada ocasión. En todo caso, equipos y aguafiestas han ido convergiendo en puntos de acuerdo durante algunos años. Los viejos deconstruccionistas ahora dirigen la moralidad con mucha menos in-

---

40. Clifford Geertz, «Un romance extraño: antropología y literatura», *Modern Language Association Profession* 2003: 33.
41. *Ibíd.*, 29.

direccionalidad de lo que hicieron en tiempos, y los guerreros de la ciencia más asediados han publicado e inspirado tratados sobre la paz.[42] Dada esa concordia emergente —a la que ha contribuido ampliamente— Vattimo ha tomado medidas, de forma característica, para desalojarse a sí mismo de ella. Abrazó a la Iglesia católica romana y ha reescrito el «pensamiento débil» en términos explícitamente cristianos. Este desarrollo en sí mismo no es tan asombroso —¿qué fueron Jesús y san Pablo sino aguafiestas? Pero que Vattimo haya surgido de su conversión con sus credenciales como nihilista intactas y bruñidas es un milagro postmoderno auténtico.

Durante mucho tiempo he desconfiado de la periodización, pero claramente no estamos ya en la época en la que, de rodillas ante la *Pietà* de Miguel Ángel, T.S. Eliot podía mortificar a un grupo de compañeros seculares. La conversión de Eliot, no hace ni dieciocho años, le hizo perder el respeto de más o menos toda la vanguardia simultáneamente. Mientras Rorty, en un libro reciente con Vattimo, acepta cada argumento que su colega expone para apoyar el cristianismo —si bien Rorty sigue siendo ateo o, como él dice ahora, carece de oído religioso.[43] Y es Rorty quien hace la afirmación central de su libro: que la hermenéutica, con cuya «actitud» se identifica, «es en el mundo intelectual lo que la democracia en el mundo político. Ambas pueden ser vistas como apropiaciones alternativas del mensaje cristiano de que el amor es la única ley».[44] O dicho en el lenguaje más continental de Vattimo, «no es tan absurdo afirmar que la muerte de Dios anunciada por Nietzsche es... la muerte de Cristo en la cruz... es la venida

---

42. Con respecto a los deconstruccionistas y la ética véase, por ejemplo, Hartman, *La pregunta funesta de la cultura* (Nueva York: Columbia University Press 1997); J. Hillis Miller, *La ética de la lectura* (Nueva York: Columbia University Press 1987); y entre los últimos ensayos de Derrida sobre religión y moralidad, *Sobre Cosmopolitismo y Perdón* (1997; Londres: Routledge 2001) y *Filosofía en una época de terror: diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, ed. de Giovana Borradori (Chicago: University of Chicago Press 2003). El «guerrero de la ciencia» al que me refiero es Bruno Latour, y el tratado es *La guerra de los mundos: ¿qué hay de la paz?* Trad. de Charlotte Bigg y ed. de John Tresch (Chicago: Prickly Paradigm Press 2002).

43. Rorty y Vattimo, *El futuro de la religión*, 30: Rorty acostumbraba a describirse a sí mismo como un ateo pero ahora prefiere pensarse como «religiosamente amusical» (30).

44. *Ibíd.*, 74.

del cristianismo que hace posible la disolución progresiva de la metafísica... el nihilismo postmoderno constituye la verdad actual del cristianismo».[45] De ahí que Vattimo proponga —«sin desear convertir en lo más mínimo» a su colega— que el antifundamentalismo de Rorty es pensable «sólo porque vivimos en una civilización formada por el mensaje bíblico, y específicamente por el cristiano».[46] Lo que era exactamente el argumento de Eliot sobre el humanitarismo de su profesor Bertrand Russell («Por qué Russell es un cristiano», se titulaba el argumento).[47] Desafortunadamente para Eliot, el actor que hacía el papel del señor Russell en 1927 era Russell. En la reposición reciente, sin embargo, Rorty desempeña el papel de Russell, Vattimo le da a las líneas de Eliot un acento más genial y el escenario parece ser (pero no lo es) completamente diferente.

Una parte de la diferencia es que el cristianismo ha cambiado desde los años veinte del siglo pasado. Una tradición está sujeta a interpretación, y los solitarios o parias de una generación —Simone Weil de modo notable— pueden parecer magisteriales, una mutación regenerativa, a los teólogos ortodoxos de una época posterior. Como escribe el actual arzobispo de Canterbury, un admirador de Weil, «la Iglesia siempre es renovada desde la periferia más que desde el centro».[48] «Una Iglesia saludable», añade Rowan Williams, es una «llena de caracteres estrafalarios» —gente «difícil» y «de trato complicado» (él los llama «santos»)— que «no son fácilmente reducibles a una fórmula, no fácilmente reclutados para ser partidarios fidedignos de una causa, no buenos miembros de un partido».[49] La misma Weil nunca se unió a la Iglesia, de hecho. Para el buen cristiano, como escribe Williams, es «completamente correcto —no para asegurar una libertad de expresión individual», sino para ser libre «de los pequeños juegos de control y evasión que tanto espacio ocupan en las conversaciones de la mayoría de nosotros».[50] Así describe el primado de toda Inglate-

45. *Ibíd.*, 46-47.
46. *Ibíd.*, 51-52.
47. T.S. Eliot, «Por qué Russell es un cristiano», *Criterion* 6 (agosto de 1927): 177-179.
48. Rowan Williams, *Silencio y bizcochos de miel: la sabiduría del desierto* (Oxford: Lion 2003), 109.
49. *Ibíd.*, 58.
50. *Ibíd.*, 69.

rra —*primus inter pares* de la propia Iglesia de Eliot— la salud eclesial. ¿Y su opuesto? «Una Iglesia no saludable», dice Williams, es «un grupo en el que... la virtud viene a ser identificada con lo normal no polémico y hay una "igualdad" cultural nerviosa en la manera en que habla la gente, se viste, etc. Cuidarse del pensamiento, éste es un problema de la derecha o de la izquierda o, en general, de "ellos" más que nuestro».[51] Propone como modelo terapéutico al extravagante, como Weil, que rechaza un papel en la Iglesia: «Vivimos en una sociedad que es a la vez profundamente individualista y profundamente inconformista; los padres y madres del desierto se las apañaron para no ser ninguna de las dos cosas, y nos sugirieron que la llamada de la Iglesia tiene que evitar ambos riesgos».[52]

La «literatura del desierto» nos urge a «huir de la compañía humana» por razones prolépticamente freudianas: «se nos exhorta a huir de la "proyección" —de las proyecciones de otros sobre nosotros, de las nuestras sobre ellos, y de las propias infladas expectativas sobre nosotros mismos».[53] Poseemos, recomienda el arzobispo, «una propensión profundamente enraizada a meternos en... juegos», y nos recuerda el «resumen romo de Macario, que dice que el mundo es un lugar en el que te hacen hacer cosas estúpidas».[54] Si bien, huir del mundo social no es lo mismo que abandonarlo egoístamente. El arzobispo, siguiendo a Weil, define la *huida* como duda, silencio, pausa, atención: «sin prestar atención a una educación básica, un comportamiento profundamente ético realmente no va a ser posible; sólo podemos conservar las reglas».[55] Pues lo que requiere la ética cristiana, sostiene, es «dejar claro que mi desarrollo de mi propia vocación no es retorcer la de nadie» —y *que* necesidad significa «huir de lo que nos hace sentirnos autosuficientes y controlando la situación, lo que gratifica nuestro anhelo de aprobación y respe-

---

51. *Ibíd.*, 59.
52. *Ibíd.*, 51.
53. *Ibíd.*, 62, 63.
54. *Ibíd.*, 70.
55. *Ibíd.*, 73-74. La *atención* es un término clave en los escritos de Weil. Véase Sharon Cameron, «La práctica de la atención: la representación de la impersonalidad de Simone Weil», *Critical Inquiry* 29, n.° 2 (invierno de 2003): 216-252. Cameron define la atención en el sentido de Weil como «consideración sin motivo» (224).

to».[56] Debo mencionar, antes de citar el siguiente pasaje, que el arzobispo Williams era originariamente un académico: «los tiempos en los que podemos estar absolutamente seguros de que estamos malgastando palabras son aquellos en los que reforzamos nuestra reputación, o defendiendo nuestra posición a expensas de alguien, buscando un estándar de comparación, una moneda de cambio en el mercado de la virtud».[57] Esta última frase podría ser una calavera sobre la mesa de todo teórico pidiendo respetar la otredad y diferencia...

He citado a un arzobispo en tal cantidad sobre el tema de la retirada cristiana como un recordatorio de que *caritas* —la ley del amor a la que se refieren Rorty y Vattimo como base del liberalismo, la democracia y la hermenéutica— no es una exigencia que pueda hallarse en cualquier sistema social o intelectual. La ley del amor no se hallaba en el feudalismo, el escolasticismo o incluso el monacato del siglo XIII y no se hallará hoy o mañana en la democracia social, la revolución sexual y la hermenéutica radical. Williams deja claro que es casi imposible para el alma cristiana existir en sociedad, donde se ve asediada por «cosas estúpidas»: desatención, proyección, presiones para conformarse, ruido, auto-promoción a costa de otros, petulancia, anhelo de aprobación, juegos de evasión y control (por no mencionar los siete pecados capitales). Vattimo dibuja una distinción aguda entre cristianismo y cristiandad, explicando que rechaza la fe sustituta y la moral de la última —pero me gustaría saber hasta dónde está preparado para seguir los rigores de la primera. Lo que es otro modo de inquirir hasta dónde puede llevarnos el postmodernismo, antes de echarse atrás, cara a todo ese respeto por la otredad y la diferencia que finalmente comprendería. Incluso Weil, que rehuyó el conocimiento de que «se ama sólo lo que se puede comer» y ocasionalmente ayunó —incluso ella, en la proximidad de la muerte, pidió patatas «hechas al estilo francés» o «un poco de mantequilla».[58]

---

56. Williams, *Silencio y bizcochos de miel*, 79, 75.

57. *Ibíd.*, 76. Cf. Weil, «Consentir ser anónimo... renunciar al prestigio, a la estima pública —eso es dar testimonio de la verdad, es decir, que uno está hecho de material humano, que no tiene derechos. Es dejar a un lado todo ornamento para soportar la propia desnudez. ¿Pero cómo es compatible esto con la vida social y sus etiquetas?» *Los cuadernos de Simone Weil*, trad. de Arthur Wills, 2 vols. (1953; Nueva York: Putnam 1956), 1: 59.

58. Cameron, «La práctica de la atención», 239.

Históricamente, la cristiandad mantuvo al cristianismo acorralado enfatizando la regulación ética y de ese modo las limitaciones sobre la auto-condena. Últimamente Vattimo ha argüido —junto a otros filósofos y, en ese asunto, teólogos— a favor de una ética sin trascendencia, una moralidad carente de fundamentación metafísica.[59] Entre tanto, si no he leído mal el Sermón de la Montaña, Jesús parece estipular lo contrario. La devoción al esplendor divino, enseña, puede ser tan ciega para el yo que la ética se convierte en algo aproblemáticamente obvio. Si tu vecino quiere tu abrigo, dale también tu capa; si te golpea en la mejilla derecha, ofrécele también la izquierda:

> Ama a tus enemigos, bendice a los que te maldicen, haz bien a los que te odian y reza por los que te desprecian y persiguen; pues así seréis hijos de vuestro Padre que está en el cielo; pues él hace salir su sol sobre malos y buenos, y envía la lluvia sobre justos e injustos... No tengáis cuidado de vuestra vida, sobre qué beberéis y qué comeréis, ni tampoco sobre vuestro cuerpo, sobre qué os vestiréis... Fijaos en los lirios del campo, cómo crecen. No trabajan ni tejen, pero os digo que ni Salomón en toda su gloria se vistió como uno de ellos.[60]

No estoy completamente seguro de que lo que el evangelio enseña en pasajes como éste sea ética. La regulación del comportamiento parece inferior a una fe que ordena, en el compendio de Weil, «amar lo que es intolerable».[61] El arquetipo de una religión *ética* es lo que el evangelio llama fariseísmo. Como la ley canónica y posteriormente la casuística —que tipifica lo que Vattimo llama cristiandad— la ética farisaica se ocupa de sus límites.[62] Fariseísmo y casuística miden, sobre la base de lo que es generalmente soportable, los límites de lo que se le puede pedir a un ser humano que sacrifique su interés propio —que se le pida humillar su vanidad, que silencie sus propios deseos— a favor del de otras criaturas. Pero Jesús rechaza el fariseísmo, la ética de la limitación, explícitamen-

---

59. Véase, por ejemplo, Vattimo, «¿Ética sin transcendencia?». Traducido por Santiago Zabala, *Common Knowledge* 9, n.° 3 (otoño de 2003): 399-405.

60. Mt. 5, 44-45; 6, 25, 28-29.

61. Simone Weil, *Cuadernos primero y último,* trad. de Richard Rees (Londres: Oxford University Press 1970), 260.

62. Los artículos sobre fariseísmo (de Shira Wolosky) y casuística (de Albert R. Jonsen) en el simposio de *Common Knowledge* titulado «Insultos Platónicos» definen mejor de lo que puedo hacerlo aquí lo que quieron decir por «limitación», y muestran que la limitación ética no es ni mucho menos negativa. El simposio apareció en 2, n.° 2 (otoño de 1993): 19-80. El ensayo introductorio de Stephen Toulmin es especialmente clarificador.

te: «a no ser que vuestra rigurosidad exceda la de los escribas y fariseos, no entraréis de ninguna manera en el reino de los cielos».[63]

El precio de la admisión allá es absoluto: «Una condición de completa simplicidad», como la definió Eliot «(Cuesta no menos que todo)».[64] Entiendo que ese «todo» incluye el confort de la ética tanto como el solaz de la metafísica y que el «no menos que todo» significa que nada, ni siquiera «sentido e idea», persiste más allá de la conversión final —el rechazo de ese último rollo de mantequilla.[65] Cuando Eliot, otro admirador de Weil, se arrodilló ante la *Pietà* en San Pedro, su ética y su ontología eran todavía identificablemente nihilistas. Los budistas, y especialmente los textos del Mâdhyamika que leyó en sánscrito y pali, no garantizaban realidad para estados percibidos u objetos y descartan las creencias sobre ellos como supersticiones.[66] Eliot aprendió de Irving Babbitt que «nadie ha sido nunca tan antipático como Buda con las personas que tenían "opiniones"».[67] Las opiniones —«sentido e idea», objetivaciones, percepciones, perspectivas— no sólo están confundidas; por definición, pueden inmiscuirse cruelmente en las opiniones de otros.

Esta última frase mía es una interpretación liberal de lo que Buda, Babbitt y Eliot querían decir, así que apenas puede ser certera (y es, a ese respecto, en sí misma, una opinión). *Caritas* no es una cuestión de tener derecho, una habitación propia, una vista de la propia habitación, un comité para dictar leyes para dividir en zonas que aseguren que la opinión de nadie sea blindada. «El amor es la única ley»es una afirmación fuerte y no puede ser igualada, como preferiría Rorty, con «indiferencia».[68] «Lleva tiempo», escribe en su explicación el arzobispo Williams, «descubrir que el horizonte aparentemente generoso de un mundo en el que mis deseos de superficie tengan vía libre es, de hecho, una prisión más estrecha que el reducido espacio escogido por los ascetas del desierto».[69] Luego cita al padre Moisés, un padre del desierto: «siéntate en tu celda y ella te lo enseñará todo».[70] Pero el propio arzobispo lo encuadra mejor para ojos postmodernos: la caridad es «una habitación sin vistas».[71]

---

63. Mt. 5, 20.
64. Eliot, «Pequeño Mareo» 5.253-5.254, *Cuatro Cuartetos*.
65. *Ibíd.*, I: 43.
66. Para más detalles sobre el estudio de Eliot de la filosofía budista, véase Perl, «Metafísica Extranjera», en *Escepticismo y Animadversión Moderna*, 43-65.
67. Irving Babbitt, «Budha y Occidente» (1927), *Escritos representativos*, ed. de George A. Panichas (Lincoln: University of Nebraska Press 1981), 242.
68. Rorty y Vattimo, *El futuro de la Religión*, 30.
69. Williams, *Silencio*, 80.
70. *Ibíd.*, 82.
71. *Ibíd.*, 87.

20

HERMENÉUTICA DEL CRISTIANISMO Y RESPONSABILIDAD FILOSÓFICA

Carmelo Dotolo

En la historia del Ser presentada por la postmodernidad, ¿representa el cristianismo una *oportunidad* para repensar el ser y reescribir el sentido de la vocación filosófica? Ésta parece ser una de las exigencias más significativas expuestas en las reflexiones de Gianni Vattimo, especialmente en la estela de su propuesta filosófica que halla una *ouverture* en debate en la metáfora del pensamiento débil, en el sentido de que radicaliza una forma de reflexión que está (según parece) más cerca de la deconstrucción. El tema parece todavía más intrigante si se limita a la relación entre filosofía y religión. Hay una irreconciliabilidad bien conocida entre estas dos formas de conocimiento. Esto puede ser debido al legado hegeliano, que trata la religión como filosofía intentando rescatarla más que ponerse de acuerdo con ella, y que en cualquier caso, no relega la religión a una *Erlebnis* estética. O puede ser debido a la carga considerable acarreada por las limitaciones teóricas de la religión, que sólo podrían dar pie a pensar en forma de mito y a una insensibilidad hacia lo real. Ciertamente, ésta es la afirmación. En la filosofía de Vattimo está en juego un redescubrimiento paradójico y un regreso a los orígenes que, como se cuenta en *Creer que se cree*,[1] recupera el cristianismo mediante un viaje que halla en el eje filosófico de Nietzsche y Heidegger «la aguda conciencia que tienen de su propia época como *dürftige Zeit*, como tiempo de privación y

---

1. Gianni Vattimo, *Creer que se cree*, trad. de Luca D'Isanto y David Webb (Stanford: Stanford University Press 1999).

espera»[2] con el riesgo de entrar en el cristianismo con claves interpretativas ajenas a la revelación del cristianismo mismo. Y no obstante, aun cuando estemos tratando con un encuentro insospechado, éste alude a la posibilidad de una apretura-regreso a una experiencia religiosa en cierto modo hermenéutica para reformular la pregunta *¿qué significa pensar?*, junto a sus condiciones de posibilidad más allá de los espacios protegidos de ciertas evidencias y fines últimos.

Senderos para un redescubrimiento

En la lectura de Vattimo del curso de la filosofía occidental, es importante poner de relieve un rasgo teórico, o incluso una fractura, que interpreta una transición que puede ser hasta una superación, que también es un nuevo comienzo: la diferencia entre la identidad metafísica de la modernidad y el estilo postmetafísico de la modernidad tardía —o en términos más teóricos, entre la metafísica como ontología de la presencia y la objetividad y la ontología hermenéutica comprendida como el proceso que surge en los pliegues históricos de los mensajes y las transmisiones del Ser. La opción postmetafísica que deriva de ella se une a ese *Denkweg* que es la ontología de la actualidad ligada a la contingencia y a la naturaleza epocal de la pregunta:

> Definida como ontología de la actualidad, la filosofía se practica como una interpretación de la época, un dar forma a los sentimientos ampliamente experimentados acerca del sentido de estar vivo en una cierta sociedad y en un cierto mundo histórico. Soy bien consciente de que definir la filosofía como el espíritu hegeliano de la época es como reinventar la rueda. La diferencia, no obstante, descansa en la «interpretación»: la filosofía no es la expresión de la época, es su interpretación, y aunque se esfuerza por ser persuasiva, también reconoce su propia contingencia, libertad, peligrosidad.[3]

---

2. Gianni Vattimo, *Essere, storia e linguagio in Heidegger*, 2.ª ed. (Génova: Marietu 1989), 48.

3. Gianni Vattimo, *Nihilismo y emancipación: ética, política y derecho*, ed. de Santiago Zabala y trad. de William McCuaig (Nueva York: Columbia University Press 2004), 87-88.

Así, desde dentro de una tradición, la interpretación saca a la luz esas diferencias y oscilaciones de sentido que la tradición lentamente envía como juego de llamadas histórico-destinales y respuestas, bajo la condición de que la hermenéutica sabe cómo poner en crisis las raíces gramaticales y categóricas de nuestra experiencia elemental del mundo, que se ordena según los registros cognitivos de la relación entre sujeto y objeto, sujeto y predicado, substancia y accidente, etc. La filosofía que es idéntica a los tiempos asume por consiguiente la tarea de prepararse a corresponder al acontecimiento del Ser que surge en la finitud de la existencia, en el arrojamiento, es decir, donde el Ser mismo surge en impresiones, huellas y signos que cada vez son diferentes. Precisamente un acontecimiento así demuestra que el Mismo (*das Selbe*) del Ser no es la repetición de lo Idéntico (*das Gleiche*), sino la insinuación de un no-dicho y un no-pensado que exigen un regreso incansable al descubrimiento del Ser.

Y con todo, sólo la vocación nihilista de la hermenéutica puede liberar al hombre de la contundencia de la contienda en la que está arrojada la existencia histórica, permitiéndole aventurarse por los senderos de la diferencia que son la condición del *Dasein*. Para el *Dasein*, el riesgo interpretativo agita una identidad que ha crecido acostumbrada a, e incluso ha dado por descontado, la certeza del fundamento y la tranquilidad de la representación conceptual. Desde una perspectiva así se comprende por qué la «interpretación es un proceso indefinido (infinito) en el que cada respuesta cambia y modifica el carácter de la llamada hasta el punto de que afecta al ser mismo de lo que llama como "otro" al diálogo; lejos de cerrar el discurso, estimula preguntas ulteriores».[4] Por lo tanto, si halla su identidad esencial sólo en el nihilismo hermenéutico, es porque éste está de acuerdo con un ejercicio diferente de pensamiento, que es menos neurótico con respecto a la posibilidad de entender la experiencia de la oscilación del mundo postmoderno y con respecto al desasosiego de toda afirmación definitiva y conclusiva.

---

4. Gianni Vattimo, *Las aventuras de la Diferencia*, trad. de Cyprian Blamires (Baltimore: John Hopkins Press 1993), 25.

Escuchando al nihilismo

La aparición del nihilismo en el mundo contemporáneo describe una nueva modalidad de la experiencia del pensamiento, creando premisas para un movimiento hacia el Ser que proporciona condiciones para su interrogación radical. Si el nihilismo propone algún otro comienzo para el pensamiento, lo hace así aceptando viajar a través de y eliminar lo que ya ha ocurrido en la historia de la metafísica como historia del olvido del Ser.[5] Así, metafísica y nihilismo se pertenecen mutuamente en la historia del Ser como el destino del Ser, en virtud del cual el mismo nihilismo constituye una memoria originaria del Ser en su retirada como fundamento. ¿Pero es pensable el nihilismo como el fundamento del Ser que se anuncia en su anti-fundacionalidad e inexhaustible trascendencia? Si el conflicto interpretativo perdura, la dirección hermenéutica del nihilismo sigue presente como ruta posible, es decir, como la pasión del desencantamiento queriendo arriesgar el movimiento más allá de las formas históricas de la metafísica (por ejemplo, platonismo cristiano) reproponiendo la cuestión de la salvación. Es aquí donde las lecturas nietzscheana[6] y heideggeriana[7] del nihilismo se juntan y se separan, el acontecimiento que comenzó la era contemporánea como crisis y transformación de un sentido radical para la vida. Con un poco de simplificación, se puede afirmar que la proposición sobre la muerte de Dios imprime una orientación importante sobre la lógica del nihilismo, porque pone de manifiesto la inconsistencia de un cristianismo que se ha tornado en espiritualismo moralista especialmente donde la fe adopta un astuto disimulo al justificar la realidad mediante la ilusión de la salvación eterna. El acontecimiento de la muerte de

5. Cf. Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, trad. de John R. Snyder (Baltimore: John Hopkins University Press, 1993), 164-181.

6. Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, § 125, en *Las obras completas de Friedrich Nietzsche*, vol. 10, ed. de Oscar Levy (Nueva York: Russell and Russell 1964), 167; *Aurora*, § 547, *ídem*, vol. 9, 377-379; *Así habló Zaratustra*, *ídem*, vol. 11, 6-7.

7. Cf. M. Heidegger, «El dicho de Nietzsche: "Dios ha muerto"», en *Fuera del camino trillado*, trad. de Julian Young y Kenneth Haynes (Cambridge: University of Cambridge Press 2002), 157-199; y *Nietzsche*, trad. deDavid Farrell Krell (Nueva York: Harper Collins 1991), 187-253; E. Jünger y M. Heidegger, *Spuren, Ernst Jünger y Martin Heidegger: Das Walten des nihilismus und die Rückkunft der Zukünftigen*, en *Gesamtausgabe*, vol. 90 (Frankfurt: Klosterman).

Dios libera lo divino mediante la crítica de una religiosidad entendida como forma de vida inadecuada y decadente, pero también en el encuentro con un pensamiento que, contra una imposición escéptico-idealista, limita la perspectiva de la realidad a un conocimiento anticreativo. Según la lectura heideggeriana, la consecuencia implica abrazar el acontecimiento más importante de nuestra época, la muerte de Dios. No se lee este paso simplemente como una especie de ateísmo de negación sino más bien como la disolución de la idea metafísica de Dios entendido como Fundamento, Razón y *Causa Sui*. Por lo tanto, si la coincidencia de Ser y Dios se da la vuelta a sí misma en la anulación recíproca (el olvido del Ser y la muerte de Dios) ocasionada por la historia de la metafísica, de este destino trágico se echa la culpa a la modalidad reflexiva de la filosofía occidental que ha olvidado su verdadero origen, en el que el destino de la verdad del Ser sucede en su acontecimiento que oculta mientras revela. El único itinerario posible es el de un pensamiento *gott-los* [sin dios] capaz de pensar *sin Dios*, es decir, capaz de moverse más cerca de Dios-divino sin la carga de la concepción metafísica tradicional de Dios. Ésta podría ser la invitación que la sección «*Der letzte Gott*» de los *Beiträge*[8] deja abierta: el dios definitivo no es el Ser, sino la necesidad del Ser en el modo en que el Ser necesita lo divino. Aquí está la salvación de la verdad que el dios definitivo puede asegurar en su pasar que escapa a toda captura, porque invita al hombre a entrar en la cuestión del Ser como un investigador, el cuidador dispuesto para la escucha y el abandono en la apertura de lo sagrado.

La lección teórica del nihilismo parece dibujar la modalidad de pensamiento y de vida que puede liberar la búsqueda de sentido de la pretensión de sustancias estables e incontrovertibles, pues éstas no toman en cuenta la historicidad y la innegable alteridad que reside en lo real. Cuando Vattimo enfatiza que el pensamiento postmoderno no puede ser nada más que el pensamiento de la fruición, de la contaminación y de un regreso a un acontecimiento más originario, o cuando señala que el «pensamiento

---

8. Cf. M. Heidegger, *Contribuciones a la Filosofía (desde la apropiación)*, trad. de Parvis Emad y Kenneth Maly (Bloomington: Indiana University Press 1999), 285-296. Cf. La conferencia de I. Mancini, *Fragmento su Dio* (Brescia: Morcelliana 2000), 191-276 (sobre la conferencia de Vattimo, 192-195).

débil»[9] apela a la imposibilidad de una conciencia seducida por la lógica de la presencia y por la afirmación de lo dado —para inventar formas cognitivas provisionales y contractuales respetuosas con el lenguaje común de la existencia— no hace nada más que señalar el sentido de una dirección que es libre para escuchar los tiempos actuales y que está atenta a la exigencia de superación de lo que recubre el pensamiento dentro de construcciones de sentido estables y preordenadas. No es de extrañar que dentro de un horizonte así el simbolismo teórico de la religión, y en particular del cristianismo, resurja. Este resurgimiento parece esbozar un entrelazamiento insospechado de filosofía y teología; o mejor, el entrelazamiento de la intencionalidad del pensamiento débil y la perspectiva de la secularización, una hermenéutica de esa *Verwindung* de la metafísica dentro de la cual, paradójicamente, debilidad y nihilismo se encuentran mutuamente «de algún modo en brazos de la teología».[10]

Perspectivas sobre un regreso

No creo que se pueda permanecer indiferente o inauténticamente distante al regreso de la religión dadas las limitaciones de sentido y de las múltiples fuentes de formas culturales y orientadas a valores. Una respuesta rápida orientada a soluciones que adscribe tal regreso a la patología o a un ajuste necesario a la necesidad de diferenciación de lo social sería equivalente a reproponer formas interpretativas características de la racionalización del mundo que están en deuda con el mito de la auto-emancipación del hombre. En mi opinión, la torpeza de ciertas lecturas sociológicas invitadas a volver a insertar los análisis del fenómeno religioso en la agenda de su propio trabajo, es más bien elocuente. Más bien necesitan reexaminar los modelos y categorías de su propia aproxima-

---

9. Recuérdese el ensayo programático, «Dialettica, Difference, pensiero debole», en G. Vattimo y P.A. Rovatti (eds.), *Il pensiero debole* (Milán: Feltrinelli 1983), 12-28; en inglés, trad. de T. Harrison, *Graduate Faculty Philosophy Journal* 10 (1984): 151-163.

10. Gianni Vattimo, *Más allá de la interpretación*, trad. de David Webb (Stanford: Stanford University Press 1997), X.

ción, como nos informa el caso sintomático del uso del término «de-secularización».[11]

Como quiera que sea, el regreso de la religión invoca una interpretación diferente de lo dado y no parece nunca ir más allá de sus potencialidades porque pone en crisis un cierto hábito conceptual llevándolo de una situación de *familiaridad* aparente a una *alienación* reemplazante frente a lo dado. El efecto es que la comprensión en la auto-apropiación del sistema religioso se encuentra a sí misma expropiada, esto es, conducida al borde de una figura compleja, tal como la morfología equivocada de lo religioso muestra, que exige una lectura más articulada y menos simplista de los sentidos ocultos dentro de ella. El momento decisivo es precisamente éste: la cuestión del sentido, de la que la religión es un rasgo determinado, pertenece a y expresa la apertura constitutiva del hombre y de la historia hacia una alteridad que no puede ser deducida y que, trascendiendo la finitud y el límite, prepara para la escucha, pero también para el test de fidelidad o incluso de procedencia.[12] Y sin embargo, esto no elimina la sospecha de que lo religioso, precisamente en la forma de su retorno, se pierde en una neblina emotiva y mística. Lo que salta a la vista es una forma desde las intencionalidades más disparatadas, ampliadas más desde el deseo de descubrimiento del Yo que desde la oportunidad de entrar en los espacios de una alteridad que apela a un descentramiento real, o al menos a una escucha hermenéutica que conduce a la cosa misma.

Las raíces del regreso de lo religioso se fundamentan en varias motivaciones: algunas son geopolíticas, como la caída del colonialismo, «que *de facto* ha liberado otras culturas y así ha hecho imposible el historicismo eurocéntrico mismo»;[13] algunas

---

11. Cf. J. Casanova, *Religión pública en el mundo moderno* (Chicago y Londres: University of Chicago Press 1994); P.L. Berger, ed., *La desecularización del mundo: religión resurgente y política mundial* (Washington DC: Ethics y Public Policy Center 1999).

12. Gianni Vattimo, «La huella de la huella», en Jacques Derrida y Gianni Vattimo, *Religión*, traductores varios (Oxford: Polity Press 1998), 87. «Sin embargo, esto no quita el hecho de que la experiencia de la finitud, sobre todo en la inadecuación de nuestras respuestas a la "exigencia" que viene a nosotros desde otros (o desde el Otro en el sentido de Levinas), adopta la forma de una necesidad de un "suplemento" que nosotros no podemos imaginar por nosotros mismos de otro modo que trascendente».

13. Gianni Vattimo, *Después de la cristiandad*, trad. de Luca D'Isanto (Nueva York: Columbia University Press 2002), 18.

desarrolladas en relación con algunos problemas culturales presentados por ciertos desarrollos recientes de ciencia y tecnología; y otras desarrolladas como erosión del sentido ya que los empeños del hombre contemporáneo tienen lugar bajo condiciones desde las que parece no haber escapatoria y exigen una concepción particular de la trascendencia.[14] Sin embargo, lo que sigue siendo decisivo es, ante todo, la eliminación de las bases filosóficas para el ateísmo como consecuencia del final de la metafísica, en el sentido de que «el regreso de la religión... parece depender de la disolución de la metafísica, esto es, de la destitución de todas las doctrinas que afirman valores absolutos y definitivos como descripción verdadera de las estructuras del Ser».[15] Si se incluye entonces la necesidad de identidad, una necesidad que apela a la vida religiosa como base de cohesión valorativa, cohesión que puede mitigar la discrepancia de la anomia y anonimidad social, está claro que cualquier actitud perjudicial que insista en interpretar la religión como una vía de escape en la búsqueda de una razón para vivir, no es nada más que una pretensión racionalista que, además, es miope incluso desde el punto de vista de la dialéctica de la ilustración.

Así, no es cuestión de intentar evitar las pérdidas de un pasado filosófico que felizmente ha aceptado el desencantamiento del mundo y cuyo efecto aún mayor parece ser la desmitificación de la idea misma de desencantamiento. En efecto, la advertencia crítica de Vattimo sobre las posibles desviaciones de y límites al renacimiento de la religión en las conciencias comunes no nos obliga a abandonar el apropiado ejercicio de pensamiento crítico, ni siquiera con el fin de los grandes metarrelatos. Las exigencias irracionales del fundamentalismo, la legitimación aislada del retorno al mito y la insistencia en formas de comunitarismo que no están lejos de actitudes de *apartheid* cultural todavía deben ser el centro de la reflexión filosófica, a menos que corra el riesgo de distanciarse en un esoterismo incapaz de vérselas con los asuntos cotidianos de la vida.[16] Sin duda, el regreso de la religión no puede ser

14. Cf. Vattimo, *Creer que se cree*, 20-28.

15. Vattimo, *Después de la cristiandad*, 18-19.

16. Se lee en *Después de la cristiandad*: «¿Una filosofía advertida de la ausencia de razones fuertes para el ateísmo puede aliarse con la nueva conciencia religiosa popular —imbuida como está por el fundamentalismo, comunitarismo, la ansiedad por la identidad étnica y las seguridades tranquilizadoras

asumido como un simple traer a colación algo dado, siguiendo el ejemplo de un automatismo que se presenta de nuevo periódicamente, sin consideración por los signos y las razones de su aparición. Si hay un retorno es porque la modernidad lo ha hecho posible. Este retorno es simultáneamente la condición hermenéutica para la pensabilidad de un retorno así. Aquí, las comprensiones precedentes que permiten un acceso interpretativo a este regreso pueden diferir e incluso entrar en conflicto; pero la diferencia inscrita en las formas de retorno no pueden ser menospreciadas; de otro modo, el resultado excesivamente arbitrario sería fundamentalismo o irracionalismo.

En otras palabras, no es suficiente con permanecer en el nivel de cuestiones de hecho. Más bien es importante volver sobre un «porqué» en el regreso de la religión, que en la lectura de Vattimo está representada por la secularización como expresión del cambio en la dirección que la postmodernidad imprime sobre la experiencia religiosa.[17] El proceso de secularización revela

---

a costa de sacrificar la libertad?... La filosofía ya no puede ver la vitalidad social de la religión como un fenómeno de retraso cultural promovido por sacerdotes astutos, o como expresión de alienación ideológica que debe ser superada mediante la revolución y mediante la abolición de la división del trabajo. Por el contrario, debe comprender los principios dentro del proceso histórico para evaluar críticamente sus resultados, reconociendo que la filosofía misma pertenece al mismo proceso que promueve el regreso de la religión».

17. La centralidad de la categoría de secularización en el desarrollo del pensamiento de Vattimo constituye un momento tópico tanto en términos de la connotación de la filosofía como también en la interpretación de la experiencia religiosa. Es un *leit-motiv* teórico discriminativo. Cf., por ejemplo, *El fin de la modernidad*, 1-15; «Metafísica, violencia y secularización» en *Recodificando la metafísica: la nueva filosofía italiana*, ed. de Giovanna Borradori, trad. de B. Sprachman (Evanston: Northwestern University Press 1988), 45-61; *Ética de la Interpretación* (Turín, Rosenberg & Sellier 1989), 27-37; *La sociedad transparente* (Baltimore: Johns Hopkins University Press 1992), 39-40; *Filosofía en el presente* (Milán: Garzanti, 1990) 68-79; *Más allá de la Interpretación*, 42-57; *Creer que se cree*, 38-43, 46-48, 62-65, 80-84. Lo que Vattimo escribe en la introducción a *Filosofía'86* en la página IX es revelador: «La elección del tema de la secularización indica sobre todo la proposición de interpretar la experiencia del fin de la metafísica... como la delineación de una tarea positiva para la filosofía, una tarea distinta de la de negarla o reducirla al simple cuidado arqueológico de nuestro propio linaje». Pero lo que parece particularmente significativo es el vínculo que Vattimo establece entre secularización y cristianismo, en una lectura que, más allá de cualquier resultado, parece comprender aspectos decisivos de la importancia liberadora del cristianismo en la historia. Lo que escribe en *Después de la cristiandad* lo resume todo: «éste es el

el punto muerto de la confrontación metafísica y lo cambia a favor de una discursividad filosófica de procedimiento, dando forma a una disposición dialógica que caracteriza la reflexión hermenéutica sobre la postmodernidad. Interpretar la secularización significa, por lo tanto, intuir y seguir la intencionalidad de esa misma *Verwindung* de la metafísica[18] más allá de su superación dialéctica, en el reconocimiento de la debilidad misma del Ser emergente en el proceso de secularización de la modernidad en su vínculo con la religión.

No es sorprendente que la dinámica de la secularización dañe la estructura inmóvil del origen de tal modo que ésta ya no puede ser garante de la verdad ni su evidencia; tampoco es infrecuente afirmar que la modernidad es la primera en haber alcanzado una conciencia histórica de que el sentido del Ser reside en su cualidad de estar velado, en el misterio de su debilitamiento más que en el ideal de la transparencia de sus principios. En esta perspectiva, la venida del nihilismo y el acontecimiento de la muerte de Dios acompañan el proceso de secularización a través de un progresivo *debilitamiento-declinación* de las estructuras fuertes del pensamiento occidental: desde la fe monoteísta en Dios, garante del *ordo rerum*, a la transmutación ética de los valores en su funcionalidad de cambio; desde el paso del *universo* de sentido a una concepción plural de la verdad, hasta la completa decodificación de paradigmas alternativos a las instituciones religioso, metafísicas, tales como el ateísmo ideológico y la denominada moralidad laica. Claramente, el proceso de secularización ha quitado poder a la violencia metafísica de la *identidad*, simbolizada por la centralidad del sujeto, permitiendo surgir a las *diferencias* como el criterio interpretativo de la historia.

---

sentido en el que empleo el término *secularización*: es una aplicación interpretativa del mensaje bíblico que lo sitúa más allá del reino de lo estrictamente sacramental, sacral o eclesiástico. Quien sea que arguya que este gesto traiciona el mensaje bíblico obviamente defiende la interpretación literal de la doctrina cristiana, que, por lo tanto, puede legítimamente estar en contra mediante la idea de secularización entendida como interpretación espiritual» (45).

18. Vattimo escribe en «Metafísica, violencia y secularización» (en *Recodificando la metafísica: La nueva filosofía italiana*, ed. de Giovanna Borradori, trad. de B. Sprachman (Evanston: Northwestern University Press 1988), 61: «En sus aspectos "teóricos" e, inseparablemente, "epocales" (*Gestell*) la *Verwindung* de la metafísica no es otra cosa que secularización».

Las intuiciones de la perspectiva utópico-dialéctica de Adorno y de la *ontología como ética del Autrui* de Levinas,[19] ponen esto de relieve, como lo hace, incluso en mayor grado, la *teoría de la modernización* de Max Weber.[20]

Presupuestos de la secularización

La aparición-procedencia de la herencia cristiana confía la secularización, en su vínculo con la modernización,[21] a una nueva y particular función constructiva. Específicamente, está en relación con una interpretación de la historia y de la experiencia religiosa no lastrada por pesos dogmáticos ni oropeles metafísicos. Desarrolla esa tensión des-helenizadora introducida por el cristianismo al menos en dos niveles: en el primero está la revolución escatológica de la ontología, en la que el sentido de la trascendencia empuja hacia una concepción del futuro como diferencia; en el segundo está el debilitamiento de la sustancia ontoteológica de los contenidos religiosos de cara a una re-proposición del cristianismo en términos no religiosos para la mayoría de los humanos en la modernidad tardía.

De ese modo se entiende por qué la desacralización,[22] más que ser la contribución específica del impacto interpretativo del cristianismo, constituye un presupuesto inevitable de la secularización. Lleva con ella la exigencia de una desmitificación a favor del cristianismo; una desmitificación que se opone a la sublimación metafísica de lo sagrado. Pero aún más, libera el potencial hermenéutico de los discursos mitológicos, religiosos y poéticos de la comprensión del ideal racionalista de verdad, ofreciendo la posibilidad de entrar en la pluralidad lingüística de la

---

19. Véase «Metafísica, Violencia y Secularización», 48-59.

20. Cf. «Ontologia dell'attualità» en *Filosofía'87* (Roma-Bari: Laterza 1988), 212-220; *Después de la cristiandad*, 78-82.

21. Ésta es una de las tesis más perceptibles en *Creer que se cree*. Escribe: «Deliberadamente planteo esta idea en términos escandalosos y provocativos. En mi opinión, esto es necesario para sacudir el hábito religioso y filosófico de dar por supuesta la amenaza de la modernización a valores, autenticidad, libertad, etc.» (52).

22. En la conferencia de Vattimo se encuentra la referencia a la obra de René Girard *Origine della cultura e fine della storia: Dialoghi con Pierpaolo Antonello e João Cezar de Castro Rocha* (Milán: Raffello Cortina Editore 2002), 201-211.

experiencia religiosa. Esto se confirma por la recuperación del «vínculo entre el desarrollo de la hermenéutica y la emancipación del dogma»[23] como el lugar de una libertad interpretativa de la plurivocidad del Ser, cuyos muchos caminos de aparición ya están testimoniados por el tejido narrativo de la Biblia. No es sorprendente que la hermenéutica filosófica moderna surja en Europa, desde que una religión del libro concentró su atención sobre el fenómeno de la interpretación, poniendo esa cultura hermenéutica, que creó la idea de un acto productivo e interpretativo, en su camino.

Este elemento, si se une con la vocación lingüística de la hermenéutica, explica un «pensamiento que está bien dispuesto hacia la religión»,[24] capaz de recuperar, si bien parcialmente, *el valor de la herencia cristiana*, de la que la hermenéutica constituye un regreso, y quizá el único regreso posible. No es sorprendente, por lo tanto, que la extendida necesidad de religión,[25] que intenta suturar el desgarro entre existencia y sentido y redescubrir el problema de Dios, esté estrechamente vinculada a las *aporías* de la modernidad. Esto no sucede simplemente como un hecho externo ligado a razones sociopolíticas sino como realidad implícita en la disolución de los metarrelatos. Comencemos con las teorías filosóficas principales y sus mitos tranquilizadores sobre la liquidación de la religión: «positivismo científico, historicismo hegeliano y luego marxista. Hoy ya no hay razones filosóficas plausibles para ser ateo, o en todo caso para menospreciar la religión. El racionalismo ateo ha adoptado dos formas en la modernidad: creencia en la verdad exclusiva de las ciencias naturales experimentales, y fe en el progreso histórico hacia la completa emancipación de la humanidad de cualquier autoridad trascendente».[26]

Mientras que la postmodernidad ha demostrado lo opuesto a tal afirmación considerando que el ateísmo racionalista era una

---

23. *Más allá de la interpretación*, 43.

24. *Ibíd.*, 44.

25. Se lee en *La huella de la huella*: «Si la reflexión crítica desea presentarse como la interpretación auténtica de la necesidad religiosa de la conciencia común, debe mostrar que esta necesidad no es satisfecha adecuadamente por una recuperación directa de religiosidad "metafísica", esto es, huyendo de las confusiones de la modernización y de la Babel de la sociedad secularizada hacia un fundacionalismo renovado. ¿Es posible una demostración así?» (82).

26. Vattimo, *Creer que se cree*, 28.

creencia que ha sido superada, el pensamiento débil, por otro lado, ha asumido el riesgo de coexistir con la nada y preparar la historia, en la aparentemente insostenible liviandad del Ser, para la investigación de las fuentes de una positividad todavía no experimentada. Si el pensamiento débil como vínculo motivador ente la *Verwindung* de la metafísica y el nihilismo apunta al debilitamiento como la característica estructural del Ser en la postmodernidad, si tal pensamiento ha redescubierto su vocación nihilista en el declive ontológico de las estructuras fuertes y la incontrovertibilidad de lo real y, al final, si el sentido del pensamiento débil se inscribe en el proceso de secularización de la filosofía para llegar a ser *la filosofía de la secularización*,[27] no es un milagro que el pensamiento débil sea el exponente del proceso de secularización del cristianismo y que «quizá la secularización (el fin de la idea fuerte y objetiva de realidad como presencia verificable de objetos —*Gegenstände*— en espacio y tiempo) sea eso que reabre el camino hacia lo trascendente».[28]

Y, más expresamente, «el sentido de esta relación entre filosofía (pensamiento débil) y el mensaje cristiano [es que] yo soy capaz de pensar sólo en términos de secularización, esto es, debilitamiento, encarnación».[29]

Por esta razón, la secularización es capaz de re-proponer la cuestión de Dios como la cuestión del sentido de la realidad contemporánea, pero con la condición de que no se sustituya otro Dios por el metafísico, aunque esté libre de los compromisos sagrados de la religión natural. Es necesario empujar la *relación de secularización y hermenéutica* a su compleción, hasta el final del reconocimiento de que la ontología de la debilidad se revela en la *kenosis* de Dios hasta tal punto que el mismo pensamiento débil puede considerarse a sí mismo como la transcripción del mensaje cristiano.[30] El nihilismo es demasiado parecido a la *kenosis* como para ver esta semejanza como una simple coincidencia, una asociación de ideas. Nos vemos abocados a la hipótesis de que la hermenéutica misma, como una filosofía con ciertos

---

27. Cf., *Etica dell'interpretazione*, 36-37.
28. G. Vattimo, «Scienza, ontologia, etica», en *Valori, scienza e transcendenza*, 2; *Un dibattito sulla dimensione etica e religiosa nella comunità scientifica internazionale* (Turín: Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli 1990), 88.
29. Vattimo, *Creer que se cree*, 36.
30. *Ibíd.*, 47, 82-83.

compromisos ontológicos, es el fruto de la secularización como la «aplicación» renovada y perseguida, e interpretación de la sustancia de la revelación cristiana, y de modo preeminente, el dogma de la encarnación de Dios.[31]

Kenosis y hermenéutica de la salvación

El pensamiento débil, en su compromiso de superar la metafísica —su compromiso para la distorsión y el debilitamiento de las categorías objetivadoras de la metafísica a la manera postmoderna— no sólo amplía el programa disolvente de la reflexión nietzscheano-heideggeriana sino que redescubre su intención más profunda, que está muy lejos de una visión dogmático-disciplinar, una visión de los rasgos constitutivos del mensaje cristiano: el cristianismo, en comparación con cualquier otra religión, está ligado al hecho de que el corazón de su novedad descansa en el *principio-hecho de la encarnación*.[32] Jesucristo es esa expresión del debilitamiento de la idea onto-teológica de Dios, el principio que revoluciona la idea misma de Dios, al no revelarlo ya como el *Ipsum esse subsistens*, sino, según una interpretación presente en el himno de la Carta a los Filipenses (2, 7), como el que se vacía a sí mismo de su ser absoluto y de su «forma de Dios». En conformidad con una premisa tal, para Vattimo repensar el cristianismo constituye la ocasión para reflexionar sobre las implicaciones que el pensamiento de la encarnación puede tener para la cuestión hermenéutica y para la posibilidad misma de pensar una experiencia religiosa postmetafísica.

El acontecimiento de la encarnación demuestra la necesidad de pensar de forma diferente sobre una concepción de la trascendencia divina que está confinada en una especie de escatología metahistórica. Esta necesidad reclama la atención de la razón mediante la paradoja de un Dios que ha asumido la condición humana y es realidad del mundo, haciendo de él una realidad propia: así, no un Dios que es totalmente Otro o está infinitamente distante, que en su cualidad ontológica trascendental es-

---

31. Vattimo, *Más allá de la Interpretación*, 52.
32. Cf. G. Vattimo, «La huella de la huella», en Derrida y Vattimo, *Religión*, 92-93.

taría en contra de una dialéctica de antítesis entre el infinito y lo finito y de ese modo reiterase un paradigma de finitud que condujese a una finitud aplastada contra su propia cerrazón insondable; sino más bien, un Dios que aparece en la historia, que manifiesta su implicación en los acontecimientos del tiempo indicando, a través de la inmanencia, una clave interpretativa dirigida hacia la comprensión de la trascendencia.

Desde este ángulo, la relectura teórica y ética de la *kenosis* es triste a la luz de los paradigmas valorativos de la religión vivida, pues, paradójicamente, no exige el sacrificio de la razón filosófica cuando se confronta con lo incomprensible y lo misterioso sino que lo llama lo asombroso que apela a la cosa misma de la encarnación. Traducido a términos cristológicos significa afirmar que el carácter simbólico del encuentro con la trascendencia y con lo divino sucede en virtud del acontecimiento de lo divino mismo que surge en las formas de lo humano y lo visible como espacio de su propio reconocimiento.[33] Fuera de este ejercicio, que podría llamarse fenomenología interpretativa, el acontecimiento de la *kenosis* proporcionaría una base fiable para una reflexión que no intentase seguir fielmente las formas prejuiciales de la aproximación a las huellas de la historia.

> En el último análisis, la apropiación filosófica de la verdad de la religión todavía tiene lugar en concordancia con una ley de la filosofía, de la razón, que se reconcilia consigo misma. Pero la *kenosis* que acontece como la encarnación de Dios y de modo más reciente como secularización y debilitamiento del Ser y sus estructuras fuertes (hasta el punto de la disolución del ideal de verdad como objetividad), tiene lugar en concordancia con una «ley» de la religión, al menos en el sentido de que el que el sujeto sea sometido a un proceso de ruina no es debido a su propia decisión, pues se encuentra llamado a tal compromiso por «la cosa misma».[34]

En este marco de referencia, la afirmación vattimiana misma de que «la salvación pasa por la interpretación»[35] no sólo

33. Cf. C. Dotolo, *Kenosi e secolarizzazione nella riflessione teologica del Novecento*, en A. Ales Bello, L. Messinese y A. Molinaro (eds.), *Fondamento e fondamentalismo* (Roma: Città Nuova 2004), 323-349.

34. Vattimo, *Más allá de la Interpretación*, 52.

35. *Ibíd.*, 43. Cf. más ampliamente, Vattimo, *Después de la cristiandad*, 57-68.

implica reconocer que la hermenéutica pertenece a la tradición de la religión occidental sino también intuir la *reciprocidad teórica* de tal pertenencia. Se despliega, por un lado, en la centralidad de la interpretación como condición de pensamiento contramarcada por el principio de encarnación,[36] y por otro lado, en la interpretación del sentido del cristianismo en la cultura postmoderna, que más allá de un repensamiento crítico de su naturaleza disciplinar, pone en la agenda la *cuestión de la salvación* y su sentido hoy. Desde esta perspectiva se entiende cómo el acercamiento interpretativo a la Biblia implica la relectura de la experiencia filosófica misma de la religión: si el punto de vista de la secularización sobre el texto de la escritura libera la Biblia de una aproximación de la verdad diferente, la misma novedad del mensaje bíblico es la portadora de una *Wirkungsgeschichte* que contribuye a una escucha que está más en sintonía con los signos de los tiempos. El resultado de este repensamiento de la hermenéutica se dibuja dentro del horizonte de sentido de la profecía joaquinista, en la que emerge aún más el sentido «espiritual» de la Escritura, cuyo escenario es la lógica de la caridad que ocupa el lugar de una lectura literal y estricta. El proceso de secularización, como resultado, no sólo desmitifica dogma y moralidad, que tan a menudo se preocupan de encerrar la realidad dentro de los límites del intelecto, sino que anuncia una salvación que se encarna en la historia y, mediante la interpretación dirigida a la comprensión del sentido actual del texto de la escritura, está de acuerdo en «leer los signos de los tiempos sin otra provisión que el mandamiento del amor».[37]

Aquí se encuentra el sentido (por redescubrimiento filosófico) de la herencia de la tradición cristiana:[38] el principio de en-

---

36. En *Más allá de la Interpretación*, Vattimo dice: «la "desviación" nihilista que la hermenéutica lee en el "mito" de la encarnación y crucifixión no cesa con la conclusión del tiempo de Jesús sobre la tierra, sino que continúa con el descenso del Espíritu Santo y con la interpretación de su revelación por la comunidad de creyentes. Según la línea que, sin pretensión de precisión filológica, propuse llamar aquí joaquinista, el sentido de la escritura en la época abierta por el descenso del Espíritu Santo se convierte en cada vez más "espiritual" y de ese modo menos ligada al rigor de definiciones dogmáticas y observancia estrictamente disciplinar» (49-50).

37. Vattimo, *Creer que se cree*, 77.

38. Se lee en *Creer que se cree* que: «otra razón para recuperar el cristianismo, además del reconocimiento (interpretativo) de nuestra pertenencia a

carnación, entendido como desacralización y como manifestación kenótica que habla del ser de Dios, marca el regreso de la posibilidad, para la hermenéutica filosófica, de reunir el sentido del valor evangélico del *amor* y de la *dinámica cordial* de la interpretación. En otras palabras, esto indica la urgencia de seguir adelante en la posición contra toda instancia de violencia metafísica y contra aquellos intentos de regresar a ella que no son partidarios de la idea de una verdad debilitada en el movimiento de la encarnación de Cristo, una idea que «sigue realizándose más y más claramente haciendo avanzar la educación de la humanidad en lo referido a la superación de la violencia originaria esencial a lo sagrado y a la vida social misma».[39] Más bien queda claro que la especificidad del cristianismo para el pensamiento fundamenta una invención continua de la historia en el modelo inspirador del auto-debilitamiento de Dios encarnado y en el principio de la *caritas*, un principio crítico que es lo bastante claro para orientarse sobre las huellas de lo divino. ¿No es quizá el cristianismo *la huella de la huella* que reabre la posibilidad de una relación con lo divino cuando es pensado no como un Ser estable y completo sino como el acontecimiento no dominado por el imperativo de la auto-preservación, y que es así capaz de señalar una lógica diferente de la del conflicto mortal? El descubrimiento del evangélico «Ya no os llamo siervos, os llamo amigos» (Jn 15, 15) constituye, entonces, la traducción interpretativa del principio del amor. Su característica es la de una apertura ecuménica que es capaz de dar valor a la sustancia portadora de verdad presente en otras religiones y en la pluralidad de culturas, así como mediante el reconocimiento de la positividad de esas experiencias de disolución que, vaciando las certezas de la metafísica, preparan para el acontecimiento de la salvación como historia de la interpretación.

Esta línea de pensamiento da cuerpo a la crítica del tipo dostoyevski-pareysoniano de pensamiento trágico que parece representar «la última gran comprensión metafísica fallida del pensamiento cristiano».[40] Un énfasis así en la dimensión amorosa del

---

esta tradición, es que la doctrina cristiana "prevé" la interpretación y prevé la historia del Ser en su carácter interpretativo (kenótico) universal» (68).

39. Vattimo, *Creer que se cree*, 77.

40. *Ibíd.*, 80.

cristianismo no aísla, en el reconocimiento fracasado del papel de lo negativo, la arbitrariedad de un pensamiento y de una fe que es simplistamente cordial frente al hombre; más bien, señala la consecuencia del principio de encarnación cuya *Weltanschauung* evita una garantía natural-metafísica afianzada por la violencia del dogmatismo y el castigo. ¿Sería posible estar ante el Ser y lo divino en maravilla sin el descubrimiento del amor que me permite vivir la experiencia religiosa como el sentimiento de dependencia y conciencia de la iniciativa comenzada por la continua auto-revelación de Dios? La tentación de enmascarar la experiencia religiosa en una especie de *divertissement* referido a una realidad imposible a causa de la insufribilidad del mal y la naturaleza trágica de lo finito, parece de nuevo seguir la idea de un cristianismo que no es ni el del «salto» ni el de *deus ex machina*; esto es, parece seguir ya de nuevo un cristianismo provisional (recordando a Bonhöffer) que, enfrentándose a los impedimentos de la realidad, no puede evitar regresar a Dios para traer un final a los procesos de fallo y fracaso. Más allá de un posible efecto de consuelo, una resolución así permanecería dentro de un error interpretativo que es seguramente posible pero que es insuficiente a causa de una neutralización del principio de encarnación que regresa a la lógica común y escatológica de la caridad, dentro de la cual «quizás pueda durar y secularizar el mal en tanto que me concierna, pero debo tomármelo en serio cuando tiene que ver con el vecino que me pide ayuda o al menos mi comprensión para su sufrimiento».[41] Si estamos tratando o no con una concepción demasiado optimista, si no incluso anárquica, de la *kenosis* es la cuestión que golpea inmediatamente al propio Vattimo, una cuestión que, no obstante, confirma su preferencia por una concepción cordial de Dios y del sentido de la religión. Él afirma con auto-conciencia que,

> [...] la salvación que busco mediante una aceptación radical del sentido de la *kenosis* no depende exclusivamente de mí y no es indiferente a la necesidad de la gracia como el regalo que viene del otro... El hecho de que el núcleo filosófico del argumento desarrollado aquí sea la hermenéutica, esto es, la filosofía de la interpretación, muestra la fidelidad de este último a la idea de

41. *Ibíd.*, 96.

> gracia, entendida en su doble sentido: como un regalo que viene de otro y como una respuesta que expresa inseparablemente la verdad más íntima de quien la recibe en su aceptación del don.[42]

La conclusión de este viaje descansa en el cuestionamiento cuyas ganancias teóricas y éticas pueden organizarse y ser reconocidas en las estrechas ligaduras entre filosofía y pensamiento religioso cristiano. Si la herencia bíblica necesita de la filosofía para reconocer la eventualidad del Ser y la violencia del esencialismo metafísico, entonces la pertenencia recíproca de secularización, encarnación y ontología respecto a la actualidad es algo más que una simple recuperación histórica de la historia del Ser. Es la indicación de otro pensamiento, de una huella que es percibida en el *vínculo entre historia de la salvación e historia de la interpretación*, pues el hecho de la encarnación en su naturaleza revolucionaria y reveladora dice que la redención descansa en el redescubrimiento/regreso al origen de una historia de llamadas y respuestas. Así lo *otro de* la interpretación reside en el *exceso* que debe acompañar a lo interpretado, en esta productividad del acto interpretativo[43] cuyo camino está esbozado en el principio de encarnación y en su perspectiva de una verdad para vivir —ni para apoderarse ni para poseer. De este modo, la hermenéutica reconoce cada vez más su vocación profética y su dimensión como ética de la procedencia que, en la crítica del pensamiento occidental, intenta conceptualizar el Ser, obliga a la experiencia filosófico-religiosa a habitar en la apertura en la que el hombre siempre está arrojado a la llamada hacia esa misma apertura.

Es, definitivamente, el sentido de la encarnación como teoría de la historicidad de la realidad y de la verdad radicalmente histórica para la que no se necesitan ni el salto de la fe ni el salto de la razón; más bien, precisa el reconocimiento de la reciprocidad interpretativa que vive en él. Pero esto, como muestra Vattimo, sólo es la percepción de una tarea:

> La superación de la metafísica, en otras palabras, sólo puede tener lugar como nihilismo. El sentido del nihilismo, sin embargo, si no es a su vez para adoptar la forma de la metafísica de la nada... sólo puede pensarse a sí mismo como un proceso indefinido de reduc-

42. *Ibíd.*, 97.
43. Cf. Vattimo, *Después de la cristiandad*, 60-61.

ción, disminución, debilitamiento. ¿Un pensamiento así podría ser pensado fuera del horizonte de la encarnación? Si la hermenéutica realmente desea continuar por el camino abierto por la llamada de Heidegger a recordar el Ser (y así el *Ereignis*), quizá sea ésta la cuestión decisiva a la que debe buscar una respuesta hoy.[44]

Epílogo inconcluyente

Nos hallamos enfrentados a una tarea imprevista. Ha sido hecha posible por la postmodernidad[45] que favoreció un regreso de la religión atenuando objeciones y prejuicios persistentes. Y, sin embargo, el futuro del cristianismo parece definirse con mayor dificultad cuando se interpreta dentro de la noción de sentido común de la religión. En otras palabras, el sentido del regreso del cristianismo no debe ser rebajado, especialmente si se inscribe dentro de una visión diferente de la historia expuesta por una hermenéutica del proceso de secularización. La centralidad emancipadora del sujeto, la linealidad progresiva de la historia, la capacidad de la razón para alcanzar el fundamento de lo real mediante un protocolo de adaptación constante: estas características expresan una modalidad cognitiva de modernidad que los acontecimientos han puesto en crisis, quizá a causa de una confianza excesiva en la autonomía de la lógica del Yo. El círculo hermenéutico del pensamiento débil (filosofía) y fe cristiana (teología), cuyas figuras proyectan una reflexión interesante sobre la filosofía de la religión, demuestran cómo el cristianismo representa una posibilidad para pensar y habitar en el mundo contemporáneo. Ahora bien, si la religión regresa en la forma del cristianismo, lo hace así no sólo debido a causas históricas inherentes al lugar sociocultural de origen. Hay algo más a considerar: este cristianismo está abierto a la interpretación de la historia y a la iluminación de la verdad con una modalidad que está atenta a las cuestiones de sentido, promoviendo una lectura crítica de lo que daña la búsqueda en la salvación del hombre. La relación entre el mundo y el Dios revelado en Jesucristo se extiende mucho más allá de los cánones de una

44. Derrida y Vattimo, *Religión*, 93.
45. Véase P. Heelas (ed.), *Religión, Modernidad y Postmodernidad* (Oxford: Blackwell 1998); C. Taylor, *Variedades de religión hoy* (Cambridge: Harvard University Press 2002); M.A. Wrathall (ed.), *Religión después de la metafísica* (Cambridge: Cambridge University Press 2003); R. Rorty y G. Vattimo, *El futuro de la religión*, ed. de Santiago Zabala (Nueva York: Columbia University Press 2005).

religiosidad natural o tranquilizadora, o incluso más allá de un teísmo anónimo marcado por la neutralidad del Ser. Con el acontecimiento de la *kenosis*, el Ser de Dios tiene sentido y contundencia para nosotros sólo en relación con el Ser de Jesucristo, *ser-para-el-otro*, que termina en la donación total de su vida. ¿Esta dedicación absoluta al otro no es la expresión de la radicalidad de la trascendencia, la condición para releer la omnipotencia y los demás atributos tradicionalmente adscritos a Dios? Si el Ser de Cristo reasume el sentido de la presencia de Dios en el mundo, se entiende cómo el cristianismo abre senderos de exploración para la tarea postmetafísica de la filosofía que Vattimo lee en la estela de la herencia cristiana. En otras palabras, el cristianismo da la bienvenida al reino de la investigación a una llamada que hace guiños a la reflexión filosófica para asumir responsabilidad en la estela del paradigma de la *caridad*,[46] incluso como la capacidad crítica de la existencia. Nos acostumbraremos a la idea de que la creencia en Dios como primer fundamento del mundo se ha vuelto inútil; también será posible pensar la elaboración de un discurso ético frente a la disolución de absolutos metafísicos. Sin embargo, se hará difícil atribuir una tarea universal al cristianismo en el diálogo intercultural e interreligioso sin reconocer su novedad revelatoria como lugar de diálogo así como de conflicto interpretativo. ¿No podría descansar la naturaleza del mensaje cristiano sobre el hecho de que es capaz de llevarte, en el pensamiento, más allá incluso de la perspectiva de un individualismo religioso?[47] «Sostengo con firmeza que Jesús vino de Dios porque las cosas que él dice son realmente de origen divino, esto es, realmente son lo más divino que he hallado en mi vida... Creo en la divinidad de Jesucristo sobre todo debido a lo que me ha dicho a mí».[48]

---

46. Se lee en Vattimo, *Vero e falso universalismo cristiano* (Río de Janeiro: Editora Universitaria Candido Mendes 2002), 15: «Eso que me parece que es un efecto de la "cristianización", incluso si acontece sin conciencia de la filosofía actual, en la que se puede hablar de la transformación de la idea misma de verdad hacia ésa de la caridad, de respeto y atención al otro» (15).

47. Esto está claro, por ejemplo, en U. Regina, *La soglia della fede: L'attuale domanda su Dio* (Roma: Edizioni Stadium 2001), 89-98; D. Hervieu-Léger, *Il pelegrino e il convertito: La religione in movimento* (Bolonia: Il Mulino 2003), 138-139.

48. G. Vattimo en G. Vattimo, P. Sequeri y G. Ruggeri, *Interrogazioni sul cristianesimo. Cosa possiamo ancora attenderci dal Vangelo?* Edizioni Lavoro / Editrice Esperienze (Roma: Fossano 2000), 48-49. Desarrollos útiles de este tema pueden encontrarse también en J.M. Mardones, *Síntomas de un retorno: la religión en el pensamiento actual* (Santander: Sal Terrae 1999),17-34; A. Matteo, *Della fede dei laici: Il cristianesimo di fronte alla mentalità postmoderna* (Rubbettino: Soveria Mannelli 2001), 88-96; S. Zabala, «La religión de Gianni Vattimo: el cristianismo después de la muerte de Dios», *Claves de Razón práctica* 132 (2003): 57-62; R. Ottone, «Ontologia debole e caritas nel pensiero di Gianni Vattimo», *La scuola Cattolica* 132 (2004): 171-203.

21

LOS DERECHOS DE DIOS EN LA POSTMODERNIDAD HERMENÉUTICA

Teresa Oñate

Hermenéutica y postmodernidad: nihilismo activo

Hagamos un poco de memoria. A mediados de los ochenta y con ecos del 68, J.F. Lyotard había declarado la *condición postmoderna*, siguiendo la instancia de las estéticas literarias y arquitectónicas que se despedían de la modernidad. Pero lo más inquietante estaba, sin duda, en aquella *noticia intempestiva* que, de modo semejante al *anuncio de la muerte de Dios* en Nietzsche, contenía su *Informe* sobre las sociedades del capitalismo telemático: la noticia del fin de los meta-relatos metafísicos occidentales, desmitificados como *cuentos chinos, escritos* —además, y remedando a W. Benjamin— *por los vencedores*. Por lo que la problemática de la filosofía de la historia pasaba también a primer plano, para poner en cuestión y pedir cuentas a Hegel-Marx de la violencia metafísica de la historia universal y *del perverso progreso* de la racionalidad histórico-dialéctica. Como era lógico, también desde el contexto postmarxiano del postestructuralismo francés se experimentaba la exigencia de *alterar los tiempos que corren* (otra vez W. Benjamin) en busca de una racionalidad-epocalidad alternativa. La postmodernidad como postmetafísica y posthistoria acababa de nacer, y yo me fui a estudiar, primero con Lyotard y luego con Vattimo, mientras sólo gracias a Vattimo se conseguía comprender la actualidad del alcance de la ontología hermenéutica de Gadamer, y podía releerse con asombro la honda lucidez de Heidegger y de Nietzsche, para desde ellos, yendo hacia atrás, abordar el estudio de las tradiciones documentales y los textos de la filosofía europea, empezando por reinterpretar a los griegos.

Desde entonces —y obligada por los textos filosóficos de nuestras tradiciones hermenéuticas— no he abandonado nunca ese doble modo de leer: desde los griegos al pensamiento contemporáneo (a partir de Hegel) y desde los contemporáneos a los griegos. Pues, a tenor de mi experiencia racional, desde el enclave de tal síntesis disyuntiva, puede abrirse hoy (para la hermenéutica intra-occidental de la racionalidad transhistórica postmoderna) hasta sus bordes documentables el espacio-temporal de una transversal expropiación crítica del presente. La que operan entre sí los dos límites intensivos de nuestra memoria virtual: nuestros griegos y sus (post)modernos, enlazados por la diferencia.

Volvamos, sin embargo, a mediados de los ochenta. Entonces era sólo Gianni Vattimo, el más comunicativo de los discípulos de H.-G. Gadamer, quien permitía entender los enlaces y la densidad de las transmisiones problemáticas puestas en juego por Nietzsche y por Heidegger hasta llegar a la postmodernidad, a través de la hermenéutica. Había que tomarse en serio el *nihilismo activo* de la ontología de Nietzsche y Heidegger si se trataba de no violentar o colonizar sino de leer hermenéuticamente sus filosofías postmetafísicas: postidealistas, postmaterialistas y posthumanistas. Quede constancia, pues, para empezar, de cómo los trabajos filosóficos de Gianni Vattimo, y particularmente los datables hasta el final de los años ochenta y principios de los noventa, operaban en la hermenéutica del finales del siglo XX de modo destacado, dando lugar, en resumen, a cuatro fenómenos de singular importancia. Por un lado, a que la hermenéutica se presente, pueda converstirse y se convierta en la nueva *koiné* del pensamiento occidental, como alternativa crítica a la dialéctica de la superación propia de la racionalidad metafísica. Por otro lado, a que esta misma filosofía hermenéutica actual se constituya en ontología del ser-lenguaje-historia-transmisión-interpretación, como ontología post-metafísica de la postmodernidad, en la era del capitalismo telemático y la sociedad de la comunicación. En tercer lugar, se puede señalar también que Vattimo, de modo muy significativo, ha configurado el contexto de la nueva izquierda democrática (postmarxiana) occidental. En efecto, ha retrazado el linaje de la hermenéutica gadameriana remontándose de Heidegger a Nietzsche, por lo que converge hacia atrás con los nietzscheanos del postestructuralismo francés, destacadamente Michel Foucault y Gilles Deleuze, además de confluir con la deconstrucción de Jaques Derrida, que asume, de modo muy diverso, la misma proveniencia.

No es extraño, entonces, que el pragmatismo de R. Rorty o la hermenéutica crítica de J. Habermas y K.-O. Apel, por poner algunos ejemplos, se puedan sumar, entre otros muchos, a la conversación que Gianni Vattimo les permite y obliga a entablar entre sí y con la filosofía del presente.

Hay un último aspecto que quiero destacar. Se trata de la cuestión de lo divino, situada en el ámbito que remite a la contribución esencial de Gianni Vattimo a la hermenéutica actual, en cuanto a la apertura y constitución del espacio ontológico mismo de tal racionalidad. Pues ya en la referencia de Vattimo a Nietzsche y Heidegger (y también a Gadamer, aunque de otra manera), en cuyos textos late de modo constante la cuestión de lo divino, así como la del pensar simbólico-poético, se traza y se deja sentir también una *kehre*, como conversión y retorno, inscritos en el movimiento mismo del pensar que interpreta y produce el sentido de las transmisiones de la racionalidad occidental, tras la muerte de Dios y del ateísmo dogmático ilustrado.

El límite de la interpretación: la cuestión del criterio

Si el *nihilismo activo* como principio crítico-hermenéutico *debolista* había de encontrar un *límite de la interpretación* tanto de los fundamentalismos como de los relativismos indiferentistas y su *todo vale* —igualmente violentos por indiscutibles— había de tener no sólo estatuto metodológico sino también estatuto ontológico-hermenéutico. O sea: traducir y comprender el sentido-mensaje mismo del ser de la historia-transmisión de la metafísica hasta nosotros, precisamente como debilitación-disolución del ser-fundamento y sus estructuras fuertes. Por eso proseguir la hermenéutica de la historia que se nos envía como disolución, determina o de-limita, de acuerdo con Vattimo, la tarea de la hermenéutica crítica como nihilismo activo, y señala el vector común tanto de la secularización moderna como del *debolismo* postmoderno. Así, el mayor de los riesgos del *debolismo* se cernía a mi parecer, y como era de esperar, sobre la más ardua de las cuestiones que el legado de Nietzsche nos hace situar *en el centro* de la filosofía postmetafísica, es decir: la cuestión del nihilismo. Y el riesgo estaba por parte de Vattimo, sobre todo, en proseguir un nihilismo *a lo último hombre* del Zaratustra de Nietzsche. Lo hizo así merced a una dislocación (*Verwin-*

dung) del historicismo diacrónico-dialéctico de Hegel, que terminará por desembocar en una mera inversión-repetición emancipatoria de la racionalidad dialéctica de la historia: en un Hegel invertido, casi facturado por Adorno, dando lugar a un historicismo minimalista o de la *resta* que se des-haría, disolvería y debilitaría progresivamente hacia atrás y tendencialmente hacia la nada, convertida en ideal regulativo contra-fundamentalista. La clave de los factores de riesgo señalados estaba, entonces, por parte de Vattimo y para decirlo ahora sumariamente, en los siguientes puntos:

1. En una lectura diacrónica o cinético-temporal, ya de *la muerte de* Dios de Nietzsche, ya del *final de la Metafísica* de Heidegger.

2. En la consecuente —y muy discutible— aplicación de la idea de tiempo vattimiana, radicalmente contingentista y eventualista, al parecer, al *Eterno retorno* de Nietzsche y al *Andenken* y el *Ereignis* o hasta a la *alétheia* de Heidegger (como si, por ejemplo: la *léthe* estuviera *antes temporalmente* y la *a-létheia* del des-velamiento, *viniera después*, o como si el *Acontecer*-Ereignis fuera un *Evento*, desprovisto de *Necesidad*). Por lo que la entera medida y coherencia de Vattimo se reducía esencialmente, a justificar el punto 3.

3. El derecho invocado por el debolismo nihilista a heredar las ontologías hermenéuticas de Nietzsche y Heidegger como fuentes de legitimidad racional, ya a título de proveniencia, ya de porvenir.

4. Residiendo el problema sobre todo en lo último, ya que, en efecto, si el blanco de la crítica de Nietzsche y Heidegger estaba en el nihilismo (de la Historia de la Metafísica de Occidente) ¿cómo habría de tratarse, según Vattimo al parecer, de proseguir e intensificar el *nihilismo activo* de esa *dialéctica al revés*, en que parecía resolverse *la ontología de la disolución* propia del pensamiento débil?

5. ¿No estaría Vattimo, entonces, trabajando sin más a favor de la *Metafísica como Historia* nihilista del olvido del ser; y haciéndolo precisamente por proponerse disolver la metafísica? El círculo vertiginoso de ese infinito repetitivo, ¿no había mostrado ya su gran potencia de gran agujero negro en la absorción por parte del capital de todos los movimientos dialécticos que se le oponían como antítesis? ¿No se lograba así la estabilidad recurrente de la crisis que perpetuaba la indiferente *enfermedad de la historia* y la *violencia de la metafísica* denunciada por Nietzsche y Heidegger?

6. Pero, además, *estaban los griegos*, por decirlo así, y resultaba imposible ignorar la constante referencia a los filósofos griegos por parte de la hermenéutica de Nietzsche, de Heidegger y de Gadamer, de distintas formas siempre centrales. Y en especial la muy significativa compartida por todos ellos a la *Filosofía en la época trágica de los griegos:* la filosofía presocrática, establecida como hoy sabemos (precisamente gracias a Heidegger y Gadamer) por Aristóteles: el fundador de la hermenéutica griega, como crítica contra la dialéctica del pitagorismo-platonismo, y en defensa de la primacía de los lenguajes de la vida sobre el ideal del cientificismo matemático diseñado para la salvación del alma del hombre en el más allá de la muerte... ¡Y eso ya en Platón!, y en los mitos órfico-escatológicos que progresivamente se fueron apoderando de la Academia de Atenas a medida que se hacía pitagórico el maestro Platón a pesar de la crítica reinterpretación con que la hermenéutica de Aristóteles delimitaba y dislocaba el platonismo transformándolo en una ontología inmanente y pluralista de la interpretación de los sentidos lingüísticos del ser-acción-comunicacional que se da-dice de diferentes maneras.

Y, ¿cómo no iba a tener que ver todo esto con la hermenéutica y sus genealogías? ¿No se trataba a partir de Nietzsche de *invertir el platonismo*?[1] ¿Cómo no iba a tener todo esto que ver con la hermenéutica contemporánea del pensamiento postmetafísico y posthistórico, con Nietzsche, con Heidegger, con los griegos, y con la historia de las tradiciones de los pasados posibles no consumidos, sino redescubiertos por la hermenéutica para un *mentís* radical del *historicismo de la superación-salvación*, propio de la razón dialéctica ilustrada? ¿Cómo olvidar ahora el *poder querer hacia atrás* del eterno retorno de Nietzsche, en tanto que poder querer lo posible abierto de los pasados o el *ungedachte-ungesachte* (lo no-pensado y no-dicho *en* lo pensado y dicho) que se rememora y renombra tanto en el *Andenken* de Heidegger como en la hermenéutica de Gadamer? Y, ¿no es ese

1. No otro es el hilo conductor que el nietzscheano Gilles Deleuze propone para adentrarse en las mil mesetas de su propio pensamiento. El hilo de la *inversión del platonismo* en cuyo centro permanentemente desplazado está «el eterno retorno selectivo de la diferencia»; único *méthodos* que permite guiarse por el laberinto dionisíaco-deleuziano desde su *Nietzsche y la filosofía* hasta los últimos escritos póstumos.

giro, *el giro transhistórico,* precisamente el central para la praxis hermenéutica convertida en ontología intralingüística? ¿O es que no son textos todos los pasados? ¿Cómo no había de afectar el estatuto de *futuro anterior* de los pasados-posibles hermenéuticos, históricos y textuales, a la cuestión de la racionalidad de la historia, que se había convertido en la Metafísica de la Historia de la salvación universal y única, sólo a causa del peso del monoteísmo-nihilismo platónico-cristiano, desde Pablo de Tarso y Agustín de Hipona? Pero quizá las cosas fueran más complejas, tratándose de Vattimo.

La *Verwindung* de Vattimo y la historia del sentido

Por el momento se había de admitir, a favor de Vattimo, que una *ontología hermenéutica del presente* que no se dé a la fuga en trascendencia alguna, se ve obligada a trazar el nexo entre filosofía del presente y filosofía de la historia para advertir de inmediato que ésta, la filosofía de la historia, está a su vez pendiente de interpretación, por lo cual ofrece una superficie de inscripción contextual tan problemática como imprescindible, en cuanto que se trata de situar la filosofía no-metafísica en su propio contexto de pertenencia hermenéutica. Dos son los cabos del nudo que paraliza la racionalidad en esta aporía, y doble es también la articulación diacrónica y sincrónica que pone en juego la propuesta de Vattimo *dentro* del lenguaje-historia-del ser, como veremos. Pues, ¿cuál es nuestra situación concreta dentro de esa historia: qué filosofía de la historia decide la concreta historia de la filosofía donde se ha de ubicar una *ontología actual internamente,* si —como exige con razón la de Gianni Vattimo— ha de mantenerse fiel a la condición de estricta inmanencia que le es esencial a la hermenéutica en tanto que crítica de la violencia metafísica de los absolutos trascendentes?

Por lo pronto, el alcance de la cuestión, que no es otra que *la cuestión del criterio,* ¿no afecta, además, a toda la racionalidad hermenéutica contemporánea desde el *no hay hechos sino interpretaciones* de F. Nietzsche hasta la última postmodernidad americana? ¿No pone en cuestión desde el *Andenken* de M. Heidegger, o los *Monumenta* de H.-G. Gadamer, a la *Sociedad ideal de habla* o los *Apriori del lenguaje* defendidos por la hermenéutica

crítica de J. Habermas y K.-O. Apel? Y, ¿qué decir, dentro de la tradición postestructuralista, de las *Epistemes inconmensurables* de Foucault, del *Diferend* inasignable de J.F. Lyotard o de la noética *virtual* de G. Deleuze? Y en cuanto a la hermenéutica pragmatista de R. Rorty, ¿qué cabe pensar del *principio de continuidad* (del juego de la conversación, etc.) como criterio preferencial de interpretación? ¿Y J. Derrida?: no siendo la Deconstrucción un método, y ni siquiera una intervención postmetafísica, ¿no son, sin embargo, *la ruina, la huella, el deshecho, el espectro, los márgenes*, etc., los nombres de una metafísica apofática de la ausencia y la *léthe* (o la *chóra*, o el *cháos*) con que Derrida estaría continuando la *teología negativa* de la alteridad *absoluta* defendida por E. Levinas?

Vattimo también se lo juega todo en esta cuestión, pues la cuestión equivale, desde el punto de vista ético y epistemológico, a poder plantear la pregunta por el criterio preferencial en cuanto a las interpretaciones de la justicia, lo conveniente, lo correcto, lo verdadero, etc. O sea: a poder interpretar y escoger *actualmente* de acuerdo con tal criterio, y *legítimamente*, desde el punto de vista racional hermenéutico. Y si Vattimo ha de poder exigir que se prefiera e interprete de acuerdo con el debolismo o lo que es igual: con el criterio democrático de la crítica y disminución eficaz de la violencia de los absolutos impositivos (el dios prepotente, el sujeto prepotente, los dogmas, los autoritarismos...) y todo aquello que no deja entrar en conversación hermenéutica, etc., ¿a qué otros motivos *teóricos* podría apelar que no fueran los motivos *éticos* que rechazan la violencia de la metafísica en nombre precisamente del principio hermenéutico debolista aplicado a denunciar la pre-potencia de todo aquello que no permite ser ni interpretado ni discutido? Y, ¿no parece aquí que el círculo hermenéutico girara vertiginosamente?

Sin embargo, es al contrario: pues es precisamente porque la cuestión del criterio remite a la cuestión del contexto de la interpretación, y porque ésta envía, por su parte también, *intrahermenéuticamente* a una historia del ser-lenguaje-transmisión, por lo que Vattimo puede hallar *positivamente* el *límite-criterio de la interpretación buscado.* Ya que para saber dónde estamos y poder *orientarnos* en materia de opciones, la única vía intrahistórica posible es la brindada a su vez por la interpretación del sentido del mensaje que transmite la *actualidad* de la hermenéutica como

koiné comunitaria o lengua común del pensamiento democrático contemporáneo, tras la muerte de Dios y el final de la metafísica.

Ya lo había dicho el sabio Heráclito de Éfeso: que el camino —*méthodos*— de ida y el camino de vuelta es uno y el mismo. Quizá esté ahí, entonces, en la aparente asimilación entre filosofía de la historia e historia de la filosofía, lo más original y sorprendente del pensamiento de Vattimo a la hora de interpretar el *Círculo hermenéutico*. Pues si bien parecería, desde un punto de vista meramente formal, incurrir por ello en el característico cierre de la diferencia ontológica propio de los positivismos metafísicos, es, por el contrario, precisamente *ahí*, en ese cruce de planos ontológicos, donde se planta Vattimo, siguiendo con una profundidad inusitada las lecciones sobre filosofía de la mitología de Berlín del último Schelling y algunas precisas indicaciones del señalar de Heidegger.[2]

Y si se para ahí, en ese cruce de caminos de Hermes, es porque desde la inscripción de ese cruce-límite puede percibirse un abismo *hacia abajo*, hacia el plano infinito que se extiende en las dos direcciones del pasado y el futuro, cruzándose de continuo en el presente, mientras que *hacia arriba* del mismo, se abre un amanecer.

Lo más difícil, hondo, peligroso y asombrosamente coherente del pensamiento de Vattimo está en ese cruce. Un cruce histórico-hermenéutico donde se sitúa el misterio de la muerte y resurrección del dios que era *hijo de Dios e hijo del Hombre*, el Jesús Cristo, que, de acuerdo con las escrituras y la hermenéutica de las creencias propias de la fe y la religión cristiana, se había encarnado

---

2. Vattimo sigue aquí la vía de K. Löwith y sobre todo de L. Paryeson, a los que reconoce también como maestros, en cuanto a la filosofía de la mitología, o filosofía *positiva* del *último Schelling*. Véase mi comentario y abundantes referencias en *El retorno griego... op. cit.*, 312-319. También el estudio de Félix Duque: «Historia, mito y religión en el Schelling de la madurez», en su impresionante *Historia de la Filosofía moderna. La era de la crítica* (Madrid: Akal, 1998). En cuanto a Heidegger conviene en este punto releer completo su: «Nietzsches Wort: "Got ist tot"», en los *Holzwege* (Frankfurt: V. Klostermann, 1950). Después el texto «Wer ist Nietzsches Zaratustra?», en los *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen: Neske, 1964). Para desembocar en el pensar del «Sur Sein Frage», en el *Uber die Linie*, vol. en honor de E. Jünger(Frankfurt, 1955). Y en *Identität und Differenz*, sobre todo la segunda parte: «Die onto-theo-logischeVerfassun der Metaphysik» (Pfullingen: Neske, 1966). En todo caso, el recorrido debe terminar en el texto que vierte el testamento de la última ontología de Heidegger: el *Zeit und Sein*.

como una *kenosis* o *debilitación* del Dios Padre, enviándose a los hombres, al hacerse historia inmanente y escritura, como mensaje vivo y salvador o buena nueva. Porque, ¿era otra la *buena nueva* del *Evangelio* mismo que Cristo mismo encarnado? Es decir, ¿era otra que la historia transmitida por la encarnación misma en tanto que historia de la disolución del absoluto que se enviaba a sí mismo en la *kenosis* (disminución) del Dios hecho hombre, hecho historia o hecho escritura viva? Vattimo comprendía entonces, a partir del giro religioso de su pensamiento, que el debolismo no era sino la *kenosis evangélica del cristianismo hermenéutico* como historia-mensaje de la encarnación e historia de la redención que se transmitía-realizaba en la hermenéutica ontológica del nihilismo como disolución de las estructuras fuertes o estructuras metafísicas: el Fundamento, el Sujeto... y sus lógicas de la im-posición, pro-yección, pro-ducción.

La exigencia de *volverse* o de volver a orientarse, hacia *el sentido de la ley*, que atravesaba de parte a parte la reproposición de una racionalidad hermenéutica postilustrada tanto en Nietzsche como en Heidegger, parecía traducir, entonces, la misma posición. En efecto, su hondo clamar por una re-orientación de la modernidad como cambio de rumbo de la violencia (metafísica) moderna hacia *el sentido* de la racionalidad legislativa, podía coherentemente interpretarse como continuidad debolista del nihilismo activo y responder profundamente a los mismos motivos que enlazaban la crítica de la metafísica por parte de Nietzsche y Heidegger con la historia de la emancipación moderna. La misma historia que ahora se continuaba, hasta nosotros, en la interpretación postmoderna como interpretación debolista del sentido de la modernidad, en la era de la racionalidad hermenéutica telemática propia de las sociedades de la comunicación.

Un tiempo postcristiano

Que los cada vez más atrevidos pronunciamientos de los textos de Vattimo fueran explicitando progresivamente el núcleo racional-religioso de su hermenéutica, nada podía tener de sorprendente. Más bien, al contrario, era el largo y complejo camino racional, de cuyos problemas y logros estamos queriendo dar cuenta en estas breves páginas, el que desembocaba, cruce tras

cruce, desde aquel volumen del *Filosofia'86,* con cuya *Introduzione* y contribución propia: «Metafísica, Violenza, Secolarizzazione», ya ponía Vattimo de manifiesto la sin parangón centralidad para la hermenéutica postmoderna de asumir *positivamente* la secularización, hasta el texto de *Historia de la salvación e Historia de la interpretación,* de 1992, y el excepcionalmente valiente *Creer que se cree,* de 1996. Hitos de profundización y exploración filosófica rigurosamente coherentes que terminan apuntando hacia un cristianismo no dogmático, vivido como religión personal, pero en consonancia con la racionalidad histórico-hermenéutica debolista. La que se abre para la postmodernidad justo en la despedida del cristianismo secularizado del poder, y en un tiempo, en ese sentido, post-cristiano. Un tiempo que viene, para decirlo con el título paradójico de uno de los libros recientes de Vattimo: *Dopo la cristianità (per un cristianesimo non religioso).* Un cristianismo después de la cristiandad. Éste es el punto de inflexión donde desembocaba progresivamente la hermenéutica disolutoria de Vattimo, *hacia atrás,* en la última década y los últimos años del siglo XX y en el umbral de los primeros años del siglo XXI; en los últimos días del segundo milenio cristiano, hasta acercarse al punto cero del retorno de lo divino filosófico-religioso de la filosofía de la historia del Oriente y el Occidente cristiano: el momento del nacimiento de su dios: el nacimiento del niño Jesús en Belén.

Después se tratará de retrazar, siempre siguiendo a Vattimo, la muerte y resurrección del dios-encarnado y de interpretar el sentido-mensaje de estos eventos sagrado-escriturales: los del evangelio o buena nueva hermenéutica, de acuerdo con el único principio-criterio del espíritu (santo): el de la caridad, la amistad, el amor, y el aligeramiento de todo juicio, ya epistémico, ya moral, por subordinación de sus pretensiones y sus sanciones literales, dogmáticas y coercitivas, violentas, concurrentes y excluyentes, al sentido espiritual del amor.

No otra era la enseñanza hermenéutica de la vida y predicación de Jesús el Galileo:[3] la de una racionalidad espiritual o superior menos violenta, la que no juzga porque interpreta y no condena sino que disuelve o disloca aquello que no dialoga y se impone de modo unilateral. Una racionalidad de la *charis* o de la

3. Véase el Evangelio según san Mateo IV: El misterio del reino de los cielos.

gracia (de la caridad) de lo gratuito, que se da sin cálculo ni comercio, porque pertenece a la afirmación del sentido no literal y sobrepasa la justicia que ha de subordinarse a ella, como toda ley al espíritu, pero no al espíritu de la ley (pues se diría dos veces lo mismo) sino al espíritu del amor, la caridad y el perdón. O sea y en una palabra: una racionalidad espiritual-libre y comunitaria (en la amistad y en el amor) como donación gratuita de lo divino en el hombre, y como criterio superior de orientación y sobredeterminación para las interpretaciones-acciones de la hermenéutica no metafísica, que aún *debe* (también para pensar) disolver siempre las posiciones de la metafísica-violenta: humana, demasiado humana. Aquellas que vehiculan el nihilismo reactivo y el espíritu del resentimiento, por tender a compensar el miedo a la muerte, en la doble vía de una estable oscilación esclava: la adhesión dogmática a los juicios autoritarios-universales absolutos y la fuga transcendente en cualquier *más allá* donde librarse de la pesada ley, o evadirse, siquiera momentáneamente, de su supuesta racionalidad (violenta) imperativa. Fundamentalismo y relativismo: las dos caras de la misma *voluntad de poder*, que el nihilismo activo debolista disuelve siguiendo el principio-criterio hermenéutico de la disminución de la violencia como crítica de las culturas metafísicas de las costumbres-dogmas, en orden a la afirmación no dogmática de la *voluntad de verdad* espiritual —el amor, la caridad, la gracia, el perdón— como principio-límite y criterio de la interpretación.

Éste parece ser, entonces, el *esencial* mensaje de Vattimo, siguiendo la interpretación radicalmente coherente con que la *Verwindung* de la hermenéutica debolista lee la *muerte de Dios* de Nietzsche y el *final de la Metafísica* de Heidegger; *el Übermensch* o el ultrahombre del buen temperamento y el espíritu del gay-saber libre, *más allá del sujeto-fundamento*. Motivos del nihilismo activo disolutorio que se enlazan ahora con el *Andenken* heideggeriano como repensar, rememorar y renombrar la tradición de la historia de la metafísica occidental, desde el ángulo de la metafísica cristiana de la historia; mientras que se vinculan con el *eterno retorno* de Nietzsche, entendido, por una parte, como unidad-espiritual sincrónica en que se repliegan las tres personas-edades de la divinidad trinitaria, y por otra, como prosecución de la vía genealógica *hacia atrás* de la dialéctica, que desmitifica la racionalidad progresista desenmascarándola como olvido secularizado de la heredad que la origina a partir de la histo-

ria de la salvación. Proseguir la vía del *Retorno* hasta su límite y allí saltar a la afirmación del sentido espiritual de la interpretación, exige, así, remontarse hasta el mensaje mitológico del evangelio hermenéutico como *historia sagrada inspirada por el espíritu de las escrituras*. Pues no es sino en la interpretación del mensaje que transmite el texto de esta historia sagrada o simbólica donde se dan las huellas del sentido que señalan los eventos o los hitos de las distintas épocas de la misma, de acuerdo con la lectura que Vattimo hace ahora de la ontología del *Ereignis* heideggeriano, una vez más en clave debolista y *kenótica*, retrazando la filosofía hermenéutica de la historia, que se repliega en la sincronía diferencial de la edad del espíritu. Se distinguen y enlazan así los tres éxtasis del tiempo-espacio del *Ereignis*: la edad del padre-ley-fundamento; la edad del hijo y la dialéctica de la cruz, que *dura* desde la muerte del dios-hombre y la liberación del hombre, hasta la muerte del hombre-sujeto-dios, y la liberación de dios. Y, por último, la edad del paráclito: el tiempo-lugar de la resurrección o venida del espíritu, como sentido de la hermenéutica racional de la comunidad pluralista y plurilingüe, orientada y posibilitada por el único criterio del amor y la amistad, en la tarea de comprender-comunicar-transmitir (el sentido) de los mensajes, después de la secularización.

Éste es, pues, el coherente mensaje de Vattimo: el del giro religioso de la hermenéutica como preparación del advenimiento de la Edad del Espíritu, que ya otros milenaristas habían anunciado, desde uno de los primeros padres de la Iglesia: Gregorio Nacianceno, hasta el inspirado calabrés Joaquín di Fiore, al que tanta importancia presta la hermenéutica de Vattimo probablemente porque también se la prestara ya antes la hermenéutica cristiana de Novalis o de Schleiermacher, en orden a elaborar la idea de una Europa vinculada por el Espíritu de Pentecostés:[4] el que hacía que las diferentes *lenguas de fuego* pudieran comprenderse entre sí por comunicar con el espíritu del amor y estar dispuestas a recibirlo, traducirlo, interpretarlo y transmitirlo.

---

4. Cfr. G.Vattimo: *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione* (Milán: Mursia, 1986). Y *Más allá de la Interpretación*, cap. IV: Religión, *op. cit.*, 85-102.

El retorno de lo divino plural en la racionalidad hermenéutica postmoderna: la primacía del espíritu

¿Qué se puede concluir, en consecuencia? ¿No es verdad que el giro religioso-espiritual del kenotismo transforma radicalmente el sentido del nihilismo activo, orientando la crítica disolutoria hacia la afirmación no-dogmática del ser-sentido del espíritu, como alteridad y límite no sólo de la interpretación sino también del proceso dialéctico de la historia como emancipación-secularización? A partir de ahí, y gracias a la radical coherencia postmoderna del giro espiritual del kenotismo, «Vattimo y yo» podíamos ponernos de acuerdo, ahora sí, en un amplio espacio de encuentro. La cuestión reviste, en efecto, la mayor importancia teológico-política, ya que si no fuera por el límite-espiritual, alcanzado en el giro religioso hacia el retorno de lo divino, la historia de la secularización-emancipación del hombre tendería a prolongarse hasta el infinito, cuando menos tendencial o inercialmente, perpetuando, así, el utopismo metafísico de la modernidad ilustrada como violento proyecto siempre inconcluso.

Este problema merodea agónica y establemente agazapado en *el entre* de la dialéctica nihilista. O sea: oscilando de manera estable entre el nihilismo reactivo de los fundamentalismos y el nihilismo activo-disolutorio de su crítica sin fin.[5] Gracias al giro religioso-espiritual del kenotismo Vattimo se había enfrentado —igual que Gadamer—, con una *prudencia* insólita entre nuestros contemporáneos, a la mayor tentación y perversión de nuestra época: la de la raciona-

5. Lo cual es perfectamente compatible e integrable por parte del capitalismo liberal relativista e irrestricto, para el cual la crítica y disolución de los fundamentos no equivale sino a la disolución de la razón en las múltiples opiniones, y a partir de ahí, a dar vía libre a la «fuerza» del que más pueda imponerse, sin necesidad ya de razón-legitimidad alguna, dentro del conflicto de intereses en pugna o en guerra. Y si por «fascismo» se entiende la elemental supresión de la diferencia entre «verdades de hecho» y «verdades de derecho» o, lo que es lo mismo, la burla por parte del poder de los límites que impone la legitimidad racional y jurídica, tenidos por obstáculos superfluos para la consecución de los intereses materiales, se entenderá también que a partir de la *invasión de Iraq* por parte de los EE.UU. y sus fuerzas aliadas se empiece a hablar de un *nuevo fascismo*: el fascismo de la globalización. En España ha ganado democráticamente la paz en las urnas del año 2004 y el gobierno de José Luis Zapatero parece estar abriendo el socialismo español precisamente por la *prudente* vía de la izquierda postmoderna, en todos los sentidos de sus reconocibles diferencias.

lidad potencial dialéctica (procesual, metodológica, crítica) cuando se instala ella misma en el lugar del absoluto, convirtiéndose en el último absoluto-fundamento de la historia, por poder creer extenderse sin fin o límite como dialéctica de un proceso infinito. *Dialéctica infinita* que ha olvidado su origen y se *libra* a una búsqueda sin fin. El movimiento ciego puesto en el lugar del límite. Un tronco vertiginoso girando en aspa sin pies ni cabeza. Un Cristo encarnado que hubiera olvidado el sentido y se negara tanto a vivir como a morir, instalándose para siempre en la agonía de la cruz nihilista, clavada en medio de la guerra de fuerzas, progresiva, sin límite. Una cruz esvástica, o una «máquina de guerra suicida» —como decía Deleuze— para imaginarse el capital.

No, Vattimo no, Vattimo estaba con la *ontología* hermenéutica de las diferencias y, por lo tanto, estaba con la afirmación del límite transversal y la asunción del límite, pero no sólo en cuanto a la radical finitud del hombre mismo sino, después de la *Kehre* de Heidegger y de la *Kehre* de Vattimo, también en cuanto a la decisiva asunción afirmativa del límite como diferencia constituyente, como alteridad de lo otro del hombre en el hombre: lo divino espiritual, a lo cual accedía Vattimo por la vía del principio-criterio del Amor, como límite de la interpretación, exigido desde dentro de la racionalidad histórica éticamente comprometida con el imperativo hermenéutico de la no-violencia.

A partir de la entrevista *Ontología y nihilismo,* que preparamos a lo largo de varias jornadas de trabajo en Estrasburgo, en julio de 1999, «Vattimo y yo» nos supimos de acuerdo en lo esencial. En el centro de nuestra discusión permanecía aún, claro está, la interpretación de los sentidos del *Eterno retorno*, y, por ello, la comprensión de la Ontología del tiempo post-histórico y su vínculo con la Filosofía de la Historia y con Grecia, en todos los sentidos. Pero es verdad que a mí me daba mucho que pensar la compleja coherencia de sus planteamientos por lo que se refiere, sobre todo, al particular cuidado y hondura de los motivos racionales por los que le parecía, y cómo llegó a parecérselo, que tenga cabal sentido una interpretación hermenéutico-cristiana de Nietzsche y Heidegger, orientados a liberar la espiritualidad cristiana de su territorialización —que diría Deleuze— por parte del cristianismo dogmático-metafísico de la historia de Occidente.

Pero lo cierto, en efecto, es que sí estábamos de acuerdo en lo *esencial*: en el retorno de lo divino a la postmodernidad y en el

giro religioso, o teológico, o espiritual, de la hermenéutica postmoderna. Y que estuviéramos de acuerdo *en eso* no deja, por otra parte, de ser sorprendente, si se tiene en cuenta que yo llegaba a la afirmación del límite espiritual hermenéutico de la racionalidad judicativa (límite que en griego se llama *nóesis-comprender*), mediante una serie de asunciones y *fenómenos* semejante a estos que siguen:

1. A través de la crítica de Aristóteles a Platón y de los presocráticos al pitagorismo; que son la misma crítica, ya que no es sino Aristóteles quien instaura la tradición presocrática del nacimiento de la filosofía y la sitúa en Mileto, *antes* del pitagorismo de Samos, para recusar lo que él llama *el materialismo abstracto* de los platónicos. O sea: a partir de la desconocida crítica exhaustiva de Aristóteles a la metafísica monológica, cientificista y mitológico-tecnocrática del platonismo pitagorizante de la Academia dualista; y de la consecuente elaboración, por parte de Aristóteles, de una racionalidad así filosófica como de-limitación, alteración y re-orientación de la misma racionalidad dialéctica potencial hacia el cumplimiento activo de una racionalidad hermenéutica estrictamente pluralista y espiritual. Una racionalidad de la acción espiritual (*praxis-enérgeia kaì entelécheia*) como límite posibilitante y sobredeterminante de la racionalidad cinético-potencial dialéctica, de violenta tendencia ilimitada.

2. Que la tradición de la historia de la metafísica platónica-cristiana-romana-reformada-moderna (dicho en esquemático y prescindiendo de los múltiples matices que esto requiere) no hubiera recibido nunca el texto aristotélico y lo hubiera escondido o tapado de continuo: transformándolo, reescribiéndolo, dislocándolo y sobrescribiéndolo, a favor de la metafísica-dialéctica y su historia, exigía la paciente labor filológico-hermenéutica de analizar la arqueología de cada uno de los estratos y los textos transmitidos, pero tal investigación contenía un extraordinario interés para la hermenéutica contemporánea, comprometida en la crítica de la tradición metafísica y de su historia. Y por otra parte, esos mismos eran los resultados de conjunto que arrojaba el criticismo académico, trabajando por su propia cuenta y no sólo en el caso de Aristóteles sino en la entera revisión de la filosofía griega.

3. Descubrir, en paralelo, cómo Nietzsche, Heidegger y Gadamer habían puesto en acción el dispositivo de una reescritura ac-

tual de la racionalidad hermenéutica del *Aristóteles presocrático griego* —si se me permite la licencia comunicativa— para reproponer, así, la alta piedad cultural, estética y espiritual de su *paideia*, y del debate sobre el conflicto de las racionalidades, trabajaba en la misma dirección. En efecto, tenía una gran importancia para nosotros, los occidentales tardomodernos, encontrar en la filosofía griega arcaica y la filosofía griega clásica crítica (sobre todo de la metafísica) una pluralidad de razones independientes de la ciencia y superiores a ella respecto a los intereses de la vida.

4. Permitía comprender cómo operaba la hermenéutica de Nietzsche y Heidegger (y también la de Gadamer); y desde luego la de Vattimo, y también la del postestructuralismo francés, y la del pensamiento trágico español, y la de tantas otras voces... en la crítica intervención y alteración de la historia belicista lineal, el pensamiento único y la racionalidad dialéctico-metafísica en expansión global.

Gianni Vattimo, por su parte, filósofo y eurodiputado parlamentario por la izquierda democrática, llegaba al mismo límite-espiritual de la hermenéutica, por la no menos compleja vía de la *Verwindung* debolista, a cuyo estudio hemos dedicado los análisis precedentes. Vía que ahora, de modo somero, podemos retrazar como una rememoración dialéctica convaleciente (Heidegger la llamaba *Destruktion*) que internándose en los desplazamientos o dis-locaciones de la metafísica de la historia de la liberación, de origen cristiano, trabajaba en disolver genealógicamente sus absolutos, debilitando las estructuras fuertes de la metafísica racionalista, hasta liberar el mensaje espiritual del cristianismo evangélico-hermenéutico de la obligada carga de poder, dogmática violencia e imposición teológico-jurídica, con que *ha debido* realizarse el proceso de la civilización cristiana histórica, hasta desembocar en la secularización-emancipación moderna.

Mientras que la postmodernidad, para continuar con la emancipación de la violencia, se ha de situar hoy *en otro lugar* ontológico-racional: el que retorna a los orígenes evangélicos (y por lo tanto hermenéuticos) del mensaje espiritual cristiano, asumiéndolos ahora, transfigurados, no como orígenes primitivos al comienzo de un proceso, sino como orígenes simbólicos que están *al final* del proceso de liberación porque son su sentido espiritual: el del amor, la amistad, la caridad, la gracia y el perdón,

como principio-criterio-límite de *racionalidad hermenéutica puesta en acción*. O sea que: «Lo último para nosotros es lo primero en sí: porque el *arché es el límite, y el límite es indivisible*», según enseñaba el maestro Aristóteles, siguiendo la mismidad y diferencia del *Lógos* de Heráclito y el *Noéin* de Parménides.

El límite como principio selectivo que proporciona criterios preferenciales ya sea para las interpretaciones de las prácticas científicas, ya para las éticas, las políticas, o sus posibles combinatorias racionales. Y también el límite-principio unitario de las diferencias no-concurrentes: las otras espiritualidades culturales no dogmáticas; el límite suprajudicativo o supradoxático de una afirmación hermenéutica y espiritual: la de la primacía del amor, la caridad, la amistad, que sí puede proporcionar el lugar del enlace plural de las diferencias como tales, en la *koiné* hermenéutica cosmopolita, que se abre con la postmodernidad como edad del espíritu. O para decirlo en otras palabras más históricas y quizá más elocuentes todavía: que la Postmodernidad, en la era de las tecnologías de la comunicación planetaria, consiste en continuar la Modernidad (la metafísica, la voluntad de potencia, ciencia y técnica), pero re-orientándola hacia su otro o hacia su límite y sentido: hacia la *esencial* proveniencia espiritual de sus pasados *posibles-ahora*. Cuando por primera vez podemos ser un mundo planetario.

Lo *esencial*, por lo tanto, en esta discusión entre «Vattimo y yo», que continúa viva hasta hoy mismo, quizá no esté ya, en cómo se interprete la proveniencia del giro espiritual experimentado por la racionalidad hermenéutica postmetafísica: si como proveniencia de la espiritualidad filosófica griega contramitológica o contra-antropocéntrica (preplatónica y postplatónica, y, en los dos casos: presocrático-aristotélica), a través de Nietzsche y de Heidegger; o como proveniencia de la espiritualidad cristiana premetafísica y postmetafísica, igualmente a través de Nietzsche y de Heidegger, por la vía crítica de una hermenéutica disolutoria de la dialéctica de la secularización. Lo *esencial*, y lo que da, como mínimo, mucho que pensar, es que las dos grandes tradiciones hermenéuticas de Occidente: la tradición de las exégesis históricas bíblico-evangélicas; y la tradición de la interpretación de esa *Biblia Pagana*, que son los 14 libros, siempre históricamente transformados y continuados, de la Filosofía Primera de Aristóteles, desemboquen en el mismo principio-límite racio-

nal: el de la espiritualidad noética del amor a lo divino, allí donde esto divino se dé, y, sobre todo, en los hombres, si bien no en cuanto autoafirmación de su voluntad de *potencia*, sino en cuanto afirmación de su voluntad de *acción-verdad*, hermenéutica y plural, porque ésta es siempre transversal: es deseo de lo otro y de las diferencias que exceden la sobrevivencia y el aseguramiento.

Y esto es lo *esencial*: que desde los dos *puntos de vista* se desemboca actualmente en los derechos del Espíritu: A) desde el itinerario consecuentemente cristiano que se abre a la edad del espíritu desde las exigencias racionales del sentido de la historia, establecidas a partir de la hermenéutica kenótica del criterio de la no-violencia (y el imperativo de la disminución de la violencia), como ha puesto de manifiesto el magisterio excepcional de Gianni Vattimo. Y B) desde el itinerario heleno —en nada ajeno tampoco a la constitución misma de filosofía hermenéutica contemporánea que lo reescribe—, el cual desemboca en el primado del ámbito noético-espiritual de la *phylía* (amistad) que es propio del *modo* excelente de las *acciones* virtuosas-comunicativas, exigido como límite-sentido de los juicios. Y ello a partir de la crítica aristotélica a la metafísica platónica, a la violencia elemental y abstracta (contra las diferencias de los lenguajes de la vida), que domina la dialéctica potencial platónica. Pero no para superarla, ni excluirla, sino para subordinarla y re-orientarla hacia el ámbito de las acciones espirituales. Tal y como yo defiendo. Quedémonos en este umbral por el momento. Quedémonos en consignar que el giro religioso-espiritual de la hermenéutica actual se sitúa ya de lleno no *en el tránsito* de la modernidad a la postmodernidad, sino en el *salto* que encuentra *el lugar* de la postmodernidad como una ontología hermenéutica del límite. Ya como de-limitación crítica de la modernidad inexcluible, ya como ontología pluralista (y no relativista) de las diferencias.

22

ATEÍSMO Y MONOTEÍSMO

Jean-Luc Nancy

Para Gianni Vattimo. Le ofrezco el tributo de este texto, que está cordialmente cerca y sin embargo lejos de la fe que habita en él.

No sólo el ateísmo es una invención específica de Occidente, sino que debe ser considerado como el elemento con el que Occidente se inventó a sí mismo. Lo que llamamos «Grecia» puede cruzarse y mezclarse fácilmente con muchas vías religiosas, la menor de las cuales incluye, sobre todo, lo que distingue e incluso constituye «lo griego». Es un espacio de vida y pensamiento que ni forma ni marca la presencia divina (excepto la de los dioses de la polis o los dioses de la especulación, que, precisamente, ya no son *presencias*). Esta invención es una respuesta a un cambio en el paradigma general. Un orden del mundo que es dado y recibido basado sobre el destino (y esta palabra puede ser entendida en términos de un destino asignado u orientación) es reemplazado por un régimen de construcción del mundo mediante el cuestionamiento de su principio o principios. Cuando se empieza a hablar de «naturaleza» dentro del marco de un sistema de elementos, principios y consecuencias, esto significa que el mundo ya no incluye presencias cualificadas y estatutos diversos (mortal, inmortal, bajo, alto, impuro, puro). Más bien incluye la totalidad de lo que está dado y el orden de las condiciones de lo que simplemente ya no puede ser recibido, que debe, desde lo dado, dar razón a cambio. De esta razón puede decirse que sea «divina»; su divinidad se agarra de la excelencia de su posición axiológica, pero no se agarra de una carencia intrínseca en su naturaleza: legitimidad; por el contrario, esta naturaleza se muestra accesible al mortal, incluso si es más allá de su muerte (o, por el

contrario, y, preferiblemente, incluso si su muerte tiene que llegar a ser el real camino para esta accesibilidad). Cuando Platón escribe *ho theos*, como a menudo hace, esta designación de Dios en el singular y sin un nombre propio hace casi imposible la traducción de tal término, porque tenemos que elegir entre dejar la forma del sustantivo detrás y hablar de lo «divino» o mantener la forma del sustantivo y en consecuencia hablar de un único «dios» —persona de la que Platón no tenía ni idea— «idea» comprendido en todos sus sentidos.

En el *theos* de Platón es permisible decir que los dioses desaparecen (incluso si Platón puede referirse a ellos en plural en las pocas líneas de su texto que siguen a *theos* en singular). Es decir, el paradigma del universo dado, ordenado y animado —lo que llamamos *mitología* para reemplazarla con una fisiología y una cosmología— ha dejado de funcionar y sus representaciones e historias fundantes ya no se reconocen como modelos adaptables del mundo, sino sólo como ficciones.

Pero si estas ficciones no tienen valor en sí mismas excepto mediante sus formas, caracteres y escenarios, esto es, mediante la compañía teatral espectacular de personajes divinos ricamente dotados con sus respectivas propiedades, genealogías, avatares, cóleras y deseos, entonces está permitido decir que el único *theos*, privado de forma y nombre, representa en realidad una invención e incluso la invención de «dios» en general. No hay «dios», ni «divino», quizá tampoco incluso «los dioses»: ninguno de ellos existe o, de modo más preciso, ninguno de ellos existe mientras haya gente o estos tipos de formas inmortales. Hay los interlocutores inmortales de los mortales, pero no hay la distancia ontológica que la palabra «dios» medirá de aquí en adelante. Debemos considerar, entonces, la invención del ateísmo como contemporánea de y correlativa al teísmo. De hecho, los dos términos están unidos en el paradigma del principio. Nunca un dios poseyó —se llamase Urano, Isis o Baal— en principio una posición o una naturaleza.

Los dioses acostumbraban a actuar, hablar u observar desde más allá de la orilla de la muerte; nunca permitían a los mortales cruzar esta orilla. Y si lo hacían, nunca era sin asegurar que el río que fluía entre ambas orillas estaba simultáneamente abierto de par en par y era amenazador, como fue el caso de Diana y Acteón. También, aseguraban los dioses, por ejemplo, que el río continuaría fluyendo entre los seres humanos y sus sombras mortales.

El principio, por el contrario —podríamos incluso hablar de principios, pero el singular aquí es necesario y exigente *en principio*—, no tiene otra función que construir un puente entre ambas orillas. Tal es la función lógica que sustituye a la función mítica: la doble posición de la alteridad radical (dios y los humanos ya no están juntos en el mundo) y una relación entre los mismos y el otro (los humanos son llamados al dios).

Es indispensable quiparse con estos datos iniciales si no quiere uno equivocarse sobre el encuentro cara a cara que se supone siempre que existe más o menos entre teísmo y ateísmo. Seguramente, este encuentro cara a cara existe en tanto que un término es la negación del otro. Pero no podemos ignorar el extremo en el que esta negación retiene la esencia de lo que niega: el ateísmo declara el principio de negación de un principio divino, esto es, del principio representado en la configuración de un existente que es distinto de todo el mundo de existentes, del cual se sostiene que es la causa primera y su final último. Por lo tanto, postula en principio que ni la causa ni el final pertenezcan a otro orden inmanente o que estos conceptos no deban ser puestos en juego.

En la primera hipótesis, la inmanencia (la llamemos o no materia de vida, historia, sociedad o arte) no reemplaza estrictamente nada en relación con el estatuto ideal de la causa y del final —es más, no cambia nada con respecto a su estatuto práctico, porque no hay razón por la que sus principios no deban llegar a ser tan restrictivos, incluso coercitivos, como los de la «voluntad divina» o aun una «economía de la salvación». La sociedad occidental de los siglos XIX y XX alcanzó la experiencia de estas posibilidades de coerción hasta tal grado que no es difícil calificarlo de crucial. De ahí en adelante sabremos que el ateísmo en este sentido es un desastre. (Si es necesario ser muy preciso señalaría que todo el pensamiento sobre la «inmanencia» no se ordena a sí mismo en torno al paradigma ateo que acabo de discutir. Hay pensamiento sobre la «inmanencia» que diluye la oposición entre ella y la «trascendencia», pero éste no es el lugar para discutir este asunto.)

Con respecto a la segunda hipótesis, es evidente que un cierto estado de pensamiento, muy común hoy día, no pediría nada mejor que ser recibido. Nos tememos que causa y final no deben ser o ya no deben ser conceptos aceptables fuera de las limitadas esferas tecnológicas dentro de las que se halla la evidencia de sus

axiomas. No tenemos mayor indicación de esto que considerar no sistemas tecnológicos sino más bien el régimen mundial llamado tecnología (o capital). Es evidente que este régimen no deja de disolver en su propio uso todas las posibilidades de encontrar, adscribir o inventar causas o fines para identificarlos, poco a poco, con la *physis* misma en la medida en que la tecnología, después de todo, es producto de la *physis* antes de su reutilización para su propio uso. Y así, esto conducirá a una teleología tautológica del mundo que incluiría el lanzamiento de una nueva mitología demandada por esta nueva tautología.

Por lo tanto, debemos ser capaces de pensar estrictamente anaetiológicamente y aetiológicamente. Sería fácil demostrar cuánto ha preocupado ya esta exigencia a la filosofía desde los comienzos del mundo contemporáneo. En el conjunto, Hegel, que pasa por ser el modelo de pensadores sobre el proceso de plenitud, exige también ser entendido (o quizás también Schelling antes y con él) como el primero en pensar más allá de toda teología. Siendo capaz de discernir esta exigencia de la interpretación —que testifica para nuestros propios intentos y experiencias desde la suspensión de lo que se llamó historia hegeliana— no nos da lo más mínimo capaz de pensar sobe teleología anaetiológica o aetiológicamente. Lo mismo puede decirse del pensamiento ateo, que sabemos que deseamos. Éste ha sido el caso hasta ahora, porque tal orientación del pensamiento sigue siendo privativa, sustractiva y, en suma, defectiva —obstinadamente y con sordera, representa en su núcleo el tono mayor de todas las formas de ateísmo. (Sin duda, debe uno apresurarse a decir que esto no autoriza a legitimar aserciones positivas del teísmo: sólo es cuestión de poner espalda contra espalda las dos caras del mismo Jano occidental.)

Quizá llegará el día, y puede que incluso no esté demasiado lejos, en que seremos capaces de caracterizar todo el pensamiento contemporáneo como movimiento lento y pesadamente gravitacional en torno al sol negro del ateísmo. Con respecto al colapso del principio fundamental —como testimonió la onto-teología clásica desde su deposición kantiana hasta su funeral nietzscheano— no tiene una nueva, novedosa perspicacia (¿revolucionaria?, ¿creativa?, ¿liberadora?, ¿salvífica?, ¿cómo nos gustaría designarla?), ¿tuvo éxito ese colapso y el vacío que resultó de él? Una nueva perspicacia —es decir, esa que se produciría a sí mis-

ma en otros prismas de pensamiento que palabras como «colapso» y «vaciedad» expresan de modo banal.

No quiero decir que el pensamiento contemporáneo, en su vacío, no esté ocupado en desorganizar y deslegitimar estos prismas. El pensamiento contemporáneo no lo hace de otro modo. El ateísmo siempre continúa —en un camino muy paradójico al final— cerrando el horizonte. O quizá sea más preciso decir que continúa formando un horizonte exactamente donde debería haber otras cosas, pues horizontes y principios están ligados.

El horizonte de una sustracción, de una retirada, de una ausencia, incluso el horizonte de lo que yo mismo a veces llamé «absentismo» —para distinguirlo del ateísmo— continúa haciendo un horizonte, es decir, un límite, un punto muerto, y un fin del mundo. Ciñe más de nuestro pensamiento que el mundo, y, en efecto, toca sus límites por todas partes, de un modo tanto físico como metafísico. Ya no puede ser una pregunta sobre la existencia del mundo. Pero ésta no es una razón para considerarlo como un horizonte. En otras palabras, la finitud no limita la infinidad. Por el contrario, debe dar a la infinidad su expansión y su verdad. Éstas son las apuestas, y hoy no hay otras.

Esto no tiene definitivamente nada que ver con ninguna otra cosa más que con lo que Nietzsche entendió por nihilismo. El ateísmo *es* nihilismo, y si nihilismo indica al mismo tiempo que es a través de él, desde él y casi en él que es una cuestión de «existir» (si este término es apropiado), nunca ha ido más allá, al menos hasta ahora, su propia dirección hacia otras cosas, otras distintas de la repetición de su propio *nihil*. Ciertamente es una repetición que a menudo es más potente, valiente, eficaz e inventiva que esas que juegan a refugiarse en la «vaciedad», «ausencia», «desastre», «sin fin» o «aporía» o aun aquellas que ascéticamente giran alrededor de la renuncia de cosas distintas de la combinación de «formas de vida» y regímenes diferenciados de verdad (algunas veces con perspectivas dibujadas sobre la idea kantiana de «regulación»).

En cierto modo es siempre en torno a «introducir un nuevo sentido sabiendo que esta introducción misma carece de sentido», como escribe Nietzsche sobre una paradoja en la que la lógica oculta toda la fuerza del mandato y toda la dificultad, incluso la angustia, por nuestra situación. ¿Pero cómo se elimina la aporía si el forzamiento del sentido es algo mediante lo que el sentido (¿sentido

sin sentido?, ¿sentido ausente?, ¿sentido hiperbólico o hipertrofiado?) no nos ha dado nada más que un horror exterminador en tantas formas, un horror unido a la impotencia humanista?

Esta última palabra nos arroja de nuevo hacia el negro centro de nuestro vértigo: el humanismo era un ateísmo, era la verdad, la importancia, la proposición y la operación. Porque devolvía la esencia de Dios a la esencia del hombre no hacía nada más que estampar en el principio una rotación en torno a sí mismo (¿una revolución?). También, por un lado, no es el caso que modificase nada en la construcción onto-(a)-teológica. Por otro lado, no situó su propia idea de principio en un lugar digno de su altura. Heidegger escribió «el humanismo no piensa lo suficientemente elevada la *humanitas* del hombre».

¿Qué significan «elevado» y «altura» cuando hablamos de ese modo? ¿Qué significa especialmente si reflexionamos sobre el hecho de que Heidegger escribió esta frase después de haber pasado por la ceguera de la «grandeur» que hoy estigmatiza el nacionalsocialismo? Es más, ¿debe hablarse en términos de elevación, altitud o talla? Esto no es seguro. ¿En qué términos hablar entonces? Pascal escribió que «el hombre pasa infinitamente al hombre». ¿Qué es este «pasar»? ¿Rebasar? ¿Superar? ¿Exceder? ¿Transportar? ¿Transfigurar? ¿Divinizar? ¿Naturalizar? ¿Tecnologizar? ¿Exponerse al abismo? ¿Aniquilarse? Y aún más: ¿deshumanizarse? ¿Sobrehumanizarse? Como vemos, hemos recorrido, en un espíritu hegeliano, la galería de todas estas figuras a lo largo de los últimos doscientos años, y estamos exhaustos, desanimados por este nuestro conocimiento absoluto que no deja atrás, en deferencia con ése del Espíritu, ninguna otra «afinidad» que la de una infamia en la que el «rebasamiento» del hombre adopta la forma de una dominación inexorable de los seres humanos mediante un proceso de dominación que ya no es su historia sino una maquinaria indiferente a su destino y ocupada sólo con su propio desarrollo exponencial, y exponencialmente tautológico.

Esta tristeza sintetiza el ateísmo. Incluso la posibilidad trágica que podría haber sido la de los griegos descubriéndose carentes, abandonados o maldecidos por los dioses, nos es negada. La tristeza no admite ninguna de las alegrías trágicas que Nietzsche o el joven Benjamin testimoniaron. Esto también significa, con mayor claridad que nunca, que la emergencia del capitalismo —aquí

incluso si todavía podemos hablar de «emergencia»[1] o en cualquier sentido en el que podamos hablar de ella— no puede preverse a sí misma de otro modo más que en términos de nihilismo. Y esto sólo puede hacerse en dos modos relacionados. Por un lado, la estructura formal de la emergencia será la misma (será una emergencia desde dentro, como bien supieron Nietzsche y Marx). Por otro lado, las apuestas serán las mismas, es decir, no son lo que designo aquí, provisionalmente, como la necesidad de una alteración efectiva de la tautología (o incluso de una heterología).

Si comienzo en este momento a considerar problemas relacionados con el monoteísmo, no lo hago para discrepar, ni para hallar una solución o salvación. Por el contrario, «salvación» representa, para la confirmación del mundo del nihilismo, la necesidad de redención que él afirma. En este sentido, el monoteísmo representará nada más que la confirmación teológica del ateísmo: la reducción de lo divino al principio hallado en la lógica de la dependencia del mundo. En un corolario, la tautología del mundo simplemente se desplaza a la tautología de Dios: el único Dios no es, en efecto, más que la repetición de su ser inmutable. Este dios no tiene ni historia ni forma, y no es por casualidad que en un momento definitivo de sus redefiniciones dios fuese designado y pensado como *logos* presente *en arché*.

En realidad, este momento responde a la conjunción del ateísmo griego con el monoteísmo judío en la elaboración de lo que, bajo el nombre de cristianismo, habría constituido la mayor configuración de onto-(a)-teología (por lo demás repetida bajo el título de islam, que exigirá como prueba, para ser preciso, una consideración suplementaria).

A través de las religiones del libro (judaísmo, cristianismo, maniqueísmo e islam) se ha actualizado a sí misma una historia singularmente compleja, incluso una historia artera, en la que el elemento impulsor o el núcleo organizador se sostiene en el punto de conjunción de lo grecojudío/judeogreco de Joyce —pero sólo al mismo tiempo que este punto es también un punto de disyunción, en tanto que esta disyunción íntima que reposa en el corazón del ateísmo mismo exige una vez más ser verdaderamente probada.

---

1. Aquí Nancy juega con la palabra «sortie», que significa salida y también emergencia/surgir de algo [*N. del T. de la ed. en inglés*].

Por un lado, en efecto, la conjunción no conjunta nada más que dos formaciones del ateísmo mismo. El monoteísmo judío como se desarrolló y expandió en el mundo griego, de tal modo que abrió el pensamiento cristiano (que con toda corrección podría llamarse pensamiento estoico-cristiano), se dispone de modo simultáneo a nada más que la desaparición de todas las presencias divinas y poderes y la designación de un principio que no tiene nada «divino» más que su nombre —un nombre vacío, pare ser preciso, de toda personalidad o incluso de su propia habilidad para ser pronunciado.

Considerado desde este ángulo, toda historia de «Dios» —del «Dios» de Occidente— utiliza nada más que el proceso del ateísmo mismo en su progresión más rigurosa. Por ejemplo, mirando a ciertos momentos clave, considérese la idea de la «prueba» de la existencia de Dios, que presupone que *una* existencia de la que se seguirían todas las demás existencias puede al menos ser deducida *a priori*; la supuesta prueba se derrumba en una tautología ontológica. También tenemos el *deus sive natura* de Spinoza, que deja abierta la cuestión de en qué consiste esta unidad de dios —un dios que existe sólo en la infinidad de sus modos. Finalmente, se puede incluso examinar el Dios de Feuerbach, en el que el hombre tiene que reapropiarse predicados negando la sustancia imaginaria. Se puede continuar añadiendo un considerable número de predicados, incluyendo la idea de Descartes de la perfección o la libertad necesaria mediante la que el dios de Leibniz crea el mejor de los mundos posibles. En todos los casos se llega a la misma conclusión, que «Dios» nombra el principio de una presupuesta totalidad que se fundamenta sobre unidad y necesidad.

A este respecto, «Dios» nombra sólo la tautología de la unitotalidad hasta aquí presupuesta. En términos heideggerianos, «Dios» nombra la consistencia del ser concebido como principio, fundacional y esencial. Dios representa de la manera más evidente el ser al principio de un ente: *ens summum, verum, bonum*, el ser último, un ser verdadero y bueno. Esto no es sorprendente, pues Heidegger vio en el cristianismo (y dijo muy poco sobre el vínculo entre ambos) no otra cosa que un epifenómeno sin cualquier especificidad reseñable referida a una historia epocal del ser que está también marcado por el destino —ser comprendido en este caso no como un principio sino, por el contrario, como un «principio de anarquía» (si se le permite a uno quedar satisfecho

con la paradoja desarrollada por Reiner Schürmann) o incluso como deconstrucción de la principalidad en general.

Está bien confirmado que el monoteísmo habría constituido en suma la segunda condición de posibilidad del ateísmo. La unicidad de su dios no debe ser ubicada en una relación numérica con la pluralidad de dioses llamada «politeísmo». Es más, la unicidad desplaza o convierte la divinidad. Bien por poder o por personas, la unicidad cambia la divinidad en principio, en su fundación y/o en derecho, siempre a través de la definición que se ausenta o re-extracta en las profundidades del ser. *Deus absconditus*: un «dios» que saca de lo «uno» la totalidad de su *numen* en tanto que disuelve tendencialmente este nombre, «dios», ¡que nunca fue un nombre divino!

Si éste ha sido el caso, se habría tenido que preguntar inevitablemente por qué la raíz del ateísmo habría tenido —o debiera haber tenido— una constitución doble. El descrédito del cristianismo como un epifenómeno de la metafísica, así como su reducción por Kant o Hegel al estatus de una transcripción representativa de la lógica de la razón o del espíritu, no da explicación suficiente de esta duplicidad o su sustitución como un doble de algo más.

Debe decirse que la razón no es explicación razonable suficiente para las representaciones de ella misma. La idea de las operaciones de la razón de transcripción, de disfrazarse o de su giro religioso, esta mera idea que definitivamente inspira (aun con variaciones sobre los temas de «representación», «sentimiento», «ilusión» e «ideología») lo esencial en la denuncia filosófica, si puede explicar en muchos aspectos la infamia moral, política y espiritual, compartida sin disputa por las religiones (especialmente las monoteístas, que deben ser examinadas en otra parte), no puede explicar sin embargo esta dehiscencia o ruptura del *logos* y el principio, excepto, por supuesto, para designar un grado inferior de razón, una ausencia que debe ser revelada a las alturas del pensamiento, así como deplorar más directamente una vez más una auténtica perversión o enfermedad del pensamiento, la cultura, la sociedad.

Es extraño pensar que toda nuestra civilización posee en principio como la esencia débil, corrupta o separada (esto es, no griega) lo que no ha cesado de constituirla en los últimos veinte siglos como el sustituto o doble (*doublure*) interno. Todo pasa como si el ateísmo rechazase considerar la posibilidad de que esta du-

plicidad pudiera ser entendida de otra manera como enfermedad, dolencia, o aun perversidad de los sacerdotes.

Sin duda, la enfermedad, incluso la debilidad, la dolencia y la maldad están en juego —bien alternativa o conjuntamente— en cuanto que es un asunto de asegurarse uno a sí mismo un dominio y una presentación del principio. La debilidad emblemática de la lógica de los principios (¿o más bien debiera decirse de toda lógica?) se declara en el momento crucial en que teísmo y ateísmo se reconocen copertenecientes. Cuando se afirma el principio o incluso de igual manera se niega, no se puede sino declinarlo en su propia posición o deposición, pues es incumbencia del principio, en cuanto que principio, como hemos esbozado arriba, exceder la principalidad misma. Es más, el principio debe despojarse a sí mismo de ella, apartarse o sustraerse de ella. Un principio debe en sí mismo destruir la principalidad. Un principio o un principado, si puedo usar esta palabra aquí, sólo puede ser para sí mismo una excepción. Al menos aquí está una de las ramas alternativas anterior a la que ineluctablemente se sitúa el principado. Incluso se conforma a sí mismo, e infinitamente, o todavía hace una excepción consigo mismo y no menos infinitamente. La política de soberanía, tal como es, tiene el poder de hacer excepciones, reproduciendo exactamente esta lógica; lo hace con la extrema delicadeza de su equilibrio inestable, siempre oscilando entre la legitimidad de un ilegítimo (príncipe) y la ilegitimidad de un legítimo (príncipe). Para emplear los términos mencionados más arriba, confirma su tautología aetiológica y teleológica, o se halla a sí misma expuesta como heterogénea a toda tautología, escondiéndose a sí misma en la heterología.

¿No sería entonces deseable examinar si esta sustitución como un doble (doublure) y la dehiscencia entre monoteísmo y ateísmo no se comunican, o sí, con su heterogénesis? En otras palabras, ¿podemos estar seguros con facilidad, sin otro cuestionamiento posterior, de que el monoteísmo no es nada más que el rostro débil o deformado del ateísmo —uno y otro siempre residen juntos en la contracción del principio (o del Uno), que también ocurre en el abandono del nihilismo?

Ya es tiempo de entender nuestra historia de otro modo, tal como no quiso entenderse a sí misma hasta ahora bajo el dominio de su propio principio.

El ateísmo griego y el monoteísmo cristiano se encontraron en el punto en el que la unidad del principio y la unicidad de dios

se confortaron y se contradijeron mutuamente, al mismo tiempo y en la misma contracción —atracción y repulsión mutuas— en un movimiento doble y violento en el que el efecto no ha cesado de enervar e irritar nuestra historia. Por un lado, la unicidad de dios, en efecto, evidentemente se ha dejado asumir o absorber por la unidad del principio. Por lo tanto, el cristianismo devino, mediante sus propias intervenciones, un humanismo, ateísmo y nihilismo. El mantenimiento siempre difícil de sus propias formas religiosas (de su Iglesia, su culto y su mito) terminaron por convertirse en un objeto de disputa o en un desgarro interno. (Cómo funciona esto o no, cómo se le da la vuelta o no, en el judaísmo y en el islam y en la relación o no relación de los tres monoteísmos, debe examinarse en otra parte.)

Por otro lado, la unicidad de dios rechaza entrar en el orden del principio. No es por casualidad que Pascal, en la cúspide de la racionalidad moderna, prueba violentamente la necesidad de desligar sin reserva alguna el «dios de los filósofos y los eruditos» del «dios de Abraham, Isaac y Jacob, el dios de Jesucristo». Esta desunión y la contrariedad y contradicción que resultan de ella se alojan en el corazón mismo del ateísmo, precisamente en el lugar en que el principio del principio mismo, como he discutido más arriba, se colapsa a sí mismo. En este colapso se señala la posibilidad e incluso la exigencia y llamada de una configuración anárquica completamente otra.

Traigamos a la memoria alguno de los más importantes rasgos mediante los que el monoteísmo se opone al «principado», al tiempo que lo conforta.

A la relación que se forma entre un principio y sus consecuencias o entre una condición y lo que condiciona se opone la relación entre el creador y la criatura en la que antes de nada debe afirmarse que se separa radicalmente de la relación precedente, porque esta última es una relación de identidad, de inherencia o de consecuencia (si A, entonces B; si alfa, entonces omega) en tanto que la creación es una relación de alteridad y contingencia (si «Dios», entonces no hay razón para que Dios cree). La idea de *creatio ex nihilo* en tanto, debe ser distinguida de otras formas de producción o fabricación, recupera esencialmente el doble motivo de una ausencia de necesidad y la existencia de un algo dado sin razón, sin fundamentación o un principio de su donación (una «donación» mediante la cual no puede entender-

se indudablemente como conveniente ningún concepto de «donación»). *Ex nihilo,* esto es, nada al principio, una nada del principio, nada más que lo que es, nada más que lo que crece (*creo, cresco*) con el principio del crecimiento, y ni siquiera (sobre todo ni siquiera) el principio autónomo de una «Naturaleza» (excepto para revalorar este concepto a través de Spinoza).

Se podría decir inmediatamente que el *nihil* está postulado. Quizá es ése el único camino para que el nihilismo exista seriamente. «Nihilismo», en efecto, significa hacer de la nada un principio. Pero *ex nihilo* significa deshacer todo principio, incluyendo el de la nada.

Sin examinar con más detalle las implicaciones y obligaciones de un «deshacer» similar, permítasenos añadir dos rasgos adicionales.

Primero y sobre todo, permítasenos añadir esto aquí: la relación de creación se dobla a sí misma desde la relación entre el santo y el pecador. Una vez más no es la identidad sino la alteridad lo que está en juego. El santo es otra forma del pecador en el sentido de que el pecador se constituye en su ser respecto a esta alteridad. Es un pecador en virtud de que no es un santo, pero esto es debido a la santidad, porque la santidad no es un principio. La santidad no es ni determinable ni representable ni prescribible. La santidad abre a los humanos o inhumanos (al menos se debe decir que abre al mundo y en el mundo y no sólo para los humanos) la dimensión y el movimiento o el gesto de «(sobre)pasarse a sí mismo infinitamente». Esto puede entenderse examinando los sentidos del francés *se passer*. Por ejemplo, *l'homme passe infinitement l'homme* (el hombre sobrepasa infinitamente al hombre). (¿Dios o el santo se las apañan sin seres humanos? Como sabemos, esta pregunta no ha dejado de circular en el cristianismo.)

El último rasgo que quisiera discutir aquí es la fe. Si hay que conocer o conocer bien el principio, como también deben ser conocidos los dioses, y si, como un brote, la religión es una forma de conocimiento, a saber, la de la observancia y la escrupulosidad, es hacia la fe, por otro lado, hacia lo que se gira el santo. La fe no es conocimiento débil. No es tampoco conocimiento hipotético o inverificable, y no se recibe por medios de sumisión. Tampoco se recibe por la razón. La fe no es una creencia en el sentido habitual de la palabra. Por el contrario, es el

acto de razón que se refiere a lo que no tiene nada que ver con la infinitud. La fe se sostiene a sí misma precisamente en el punto de un ateísmo completamente consecuente, esto es, de un deshacerse de la creencia en principio y un principado en general. Es el punto que Kant reconoce formalmente cuando habla, por ejemplo, de la «incapacidad que la razón encuentra en sí misma en relación con sus necesidades para darse satisfacción desde sí misma».[2] La razón no se basta a sí misma; para sí misma (*pour soi*) no es razón suficiente. Pero debido al reconocimiento de su propia insuficiencia la razón se hace correcta, pues reconoce no una carencia o un defecto por el que deba hacer reparación, sino, más bien, reconoce esto: la lógica de la suficiencia y/o su carencia no es la lógica que le pertenece.

He aquí por qué el mismo Kant describió la «fe moral» (y no fe metafísica, especulativa, o incluso doctrinal) derivando su esencia no desde una falta de razón sino, por el contrario, desde la debilidad con la que la razón confronta su propia incapacidad para ser satisfecha. Y al no ver que hay una insuficiencia, un fallo o una carencia que la condene al nihilismo, la fe encuentra allí una «no-suficiencia» en este mismo preciso sentido que de ahora en adelante ya no se refiere a satisfacer o bastar, pues no hay ni suficiencia ni satisfacción posible si ya no está ahí el principio al que debe darse satisfacción. La fe entonces es la fidelidad firme de la razón dirigida hacia su propia ateología.

Lo que el nombre «dios» o incluso el nombre «santo» comienzan a designar en este régimen *ateológico* —si se acepta usar esta palabra de Bataille para designar un ateísmo que está claramente separado del esquema del teísmo inverso— no sólo nos lleva a una ruina del principio sino de un modo contrario a la lógica del principio, nos conduce de regreso a «algo», a «alguien» o incluso a una «nada» (quizá incluso al *nihil ex quo* —la nada desde la cual—) en que la fe misma es el lugar de nacimiento o incluso el acontecimiento creador. Que «Dios» mismo sea el fruto de la fe, que al mismo tiempo se agarra a la gracia de Dios (esto es, se exime de necesidad y obligación), es, entonces, un pensamiento extraño y quizás el más extraño a la pareja teísmo y ateísmo. Es el pensamiento de la alteridad abierto por y expues-

---

2. Carta a Fichte fechada el 2 de febrero de 1792 (Briefwechsel, Hamburgo: Meiner 1972), 553.

to fuera de la mismidad, como ese que excede infinitamente sin ser ese que es principal en él. Y este pensamiento no ha sido ajeno a la meditación cristiana. Se puede citar fácilmente a Macario de Magnesia: «El que hace la voluntad de mi padre me hace como un niño que participa en esta acción, y él se hace un niño conmigo. El que cree que yo soy el único Hijo de Dios me engendra de alguna manera en la fe».[3]

En conclusión, me gustaría realizar la siguiente observación. El precepto platónico era «asimilarse a lo divino», mientras que el precepto monoteísta era observar en nosotros la semejanza divina. *Omoiosis*, *mimesis* y *methexis*, todas juntas, pues hay dos modos posibles de asimilación: la apropiación de los atributos de un sujeto que se supone que es otro y principio o aún la alteración de lo mismo en una alteridad que es propiamente infinita y por lo tanto incapaz de ser apropiada, prescrita; es anárquica. La pregunta sigue concerniendo a la cuestión de saber si «dios» o «el/lo santo» puede o debe todavía formar nombres para esta alteridad de la razón, y bajo qué nombres. Incluso aunque el «ateísmo» siga siendo un término equívoco para la razón, un término sin futuro, hasta este momento no se ha dado ninguna respuesta a la pregunta planteada.

---

3. *Le Monogénès*, traducción y edición francesa de Richard Goulet (París: Vrin 2003), 5.2, 23.

CONCLUSIÓN
METAFÍSICA Y VIOLENCIA

Gianni Vattimo

No voy a responder a todos estos extraordinarios ensayos, no sólo porque hacerlo así supondría demasiado espacio sino sobre todo porque no creo que pueda proporcionar un resumen equilibrado de las agudas interpretaciones filosóficas, comentarios y críticas que han surgido de todos estos colegas y amigos míos. Las tres partes de este libro, «Debilitando el poder», «Debilitando los métodos» y «Debilitando las creencias» parecen indicar que no sólo he ido más allá de las intenciones de Nietzsche y Heidegger sino que también he empujado la hermenéutica a un lugar que ninguno de sus fundadores (Schleiermacher, Dilthey, Pareyson, Ricoeur o Gadamer) pensó nunca que podría alcanzar: el punto de vista del pensamiento débil. No sólo estoy de acuerdo sino que también creo que ha alcanzado el pensamiento débil a causa de una cuestión de método, a saber, la crítica de la violencia metafísica. Puesto que este problema de metafísica y violencia todavía me parece que es uno de los problemas centrales de la filosofía contemporánea, en este ensayo final me gustaría mostrar mi gratitud a todos los autores por haber desarrollado más este problema desde los dos autores sobre los que he basado toda mi investigación filosófica: Nietzsche y Heidegger.

Si la filosofía contemporánea quiere continuar su trabajo como filosofía, esto es, si quiere ser algo más que mero ensayo escrito o la historiografía del pensamiento que ha venido antes que ella y evitar ser reducida a disciplina meramente auxiliar de las ciencias positivas (como epistemología, metodología o lógica), debe reconocer un problema preliminar planteado por la crítica radical a la metafísica. Se enfatiza el adjetivo radical por-

que sólo esta especie de crítica de la metafísica constituye verdaderamente un problema preliminar inevitable para todo discurso filosófico que sea consciente de su responsabilidad. Estas formas de la crítica de la metafísica que, más o menos explícitamente, se limitan a considerarla como un punto de vista filosófico entre otros —una escuela o corriente de pensamiento que por alguna razón filosóficamente argüida se debe abandonar hoy— no debe ser considerada radical. Por ejemplo, el cientificismo tan extendido del pensamiento del siglo XX da por más o menos evidente que ya no se debe hacer metafísica sino más bien epistemología, metodología o lógica, o incluso sólo el análisis del lenguaje. Esta total «transferencia de servicios» de la filosofía tradicional a una filosofía científica que ya no puede distinguirse a sí misma de la ciencia (si bien como puro pensamiento auxiliar o como aproximación científica positiva a todo lo que pertenezca a un dominio particular de la filosofía, a saber, las ciencias humanas) puede contrastarse con una reivindicación de la metafísica como la «ciencia del espíritu», como el lugar donde se elaboran esas auto-descripciones en las que la conciencia puede alcanzar las elaboraciones de sus propios conflictos fundamentales (Dieter Henrich), en las que puede alcanzar lo que últimamente es una teoría renovada del auto-conocimiento como aquél claramente definido por Kant como particular de la metafísica moderna. Esta «transferencia de servicios» no sólo conlleva la reconsideración de la metafísica del auto-conocimiento como su sombra inevitable y correlato, sino que también conlleva un residuo metafísico obvio que queda inconsumo hasta el grado que o bien, como se vio en el positivismo, simplemente transfiere el lugar de la verdad desde la metafísica tradicional hasta las ciencias humanas o naturales, o bien recupera simplemente la metafísica como una ontología «semántico-lingüística» en el sentido ejemplificado por Donald Davidson. Incluso en este caso, la crítica de la metafísica, entendida de forma clásica, no llega a ser radical, porque —como ocurre en muchas áreas del pensamiento no empírico, aun dentro de la idea popperiana de la metafísica— su desprendimiento de la metafísica del pasado acontece sin embargo mediante una continuidad terminológica explícita que puede incluso expresar una continuidad conceptual. Aquí está en cuestión una teoría filosófica de los rasgos más generales y constitutivos del mundo de la experiencia, incluso si son pen-

sados lingüística pero no objetivamente. Estas observaciones referidas a la radicalidad limitada de la crítica de la metafísica positivista pueden extenderse incluso a las diversas formas de «naturalismo reduccionista» (como lo ha llamado Dieter Henrich) o, por usar una expresión nietzscheana, a las diversas «escuelas de la sospecha». Estas escuelas consideran las proposiciones metafísicas, todas las «auto-interpretaciones primarias» de la humanidad y del Ser (de nuevo una expresión de Henrich), como ficciones que son evocadas y disueltas en referencia a la explicación de las condiciones que determinaron su formación. Aun en estas posiciones reduccionistas, se tiene que juzgar hasta qué grado la sospecha tiene la valentía de ser verdaderamente radical. Los desarrollos más recientes de uno de los más auto-reveladores y articulados «naturalismos reduccionistas» del último siglo, el marxismo, también pueden ser interpretados como la radicalización de la sospecha y la liquidación de todo residuo metafísico —esto es, al menos en lo que respecta al marxismo «occidental» incluso en sus manifestaciones políticas, incluyendo la reciente crisis y disolución de los partidos comunistas.

La crítica de la metafísica es radical y se presenta como un problema inevitablemente preliminar, una auténtica «cuestión de método», no sólo donde su formación toca determinados modos de hacer filosofía o su materia temática determinante sino allí donde trata la mera posibilidad de la filosofía como tal, esto es, como el discurso caracterizado por su estatuto lógico e incluso, inseparablemente, social.

Nietzsche es el maestro de esta crítica radical de la metafísica. Según él, la filosofía surgió y se desarrolló como la búsqueda del «mundo verdadero» que sería capaz de proporcionar la fundamentación tranquilizadora en el lugar de la incierta mutabilidad del mundo visible. Este mundo verdadero, a lo largo del tiempo, se fue identificando con las ideas platónicas, la otra vida cristiana, el *a priori* kantiano y el positivista incognoscible. La lógica que era la fuerza detrás de todas estas transformaciones —la necesidad de buscar un mundo verdadero que lo fuera auténticamente, capaz de resistir a la crítica y de «proporcionar una fundamentación»— la conducía eventualmente a reconocer la idea misma de verdad como una fábula, una ficción útil en condiciones específicas de experiencia. Tales condiciones han desaparecido, un hecho expresado por el descubrimiento de la

verdad como una ficción. El problema que Nietzsche parece abrir en este punto, en un mundo en el que incluso la actitud sin máscara está desenmascarada, es el del nihilismo. Una vez que se descubre que su naturaleza es ser producida y se descubre que es funcional más que originaria, ¿tenemos que pensar realmente que el destino del pensamiento y de la creencia misma en el valor de la verdad o del fundamento es instalarse sin ilusiones como un «esprit fort» en el mundo de la guerra de todos contra todos, en el que se afirma el «perecer débil» y el único poder? ¿O más bien será el caso, como hipotetiza Nietzsche al final del largo fragmento «Nihilismo europeo» (verano de 1887), de que en este ambiente aquellos que están destinados a triunfar son los «más moderados, aquellos que no tienen *necesidad* de artículos extremos de fe, quienes no sólo conceden sino incluso aman un trato bueno a la contingencia y al sinsentido, quienes pueden pensar en el hombre con considerable moderación de su valor y que por ello no se hacen pequeños y débiles: los más ricos en salud, que son iguales al resto de los desafortunados y por lo tanto menos temerosos de la mala fortuna —hombres que están *seguros de su poder* y que representan con orgullo consciente la fuerza que el hombre ha logrado».[1]

Nietzsche no desarrolla realmente esta alusión al «más moderado» pero es como si, como indican sus notas de los últimos años (las mismas notas que producen este fragmento sobre el nihilismo), el hombre más moderado fuese el artista, el que conoce cómo experimentar con una libertad derivada, sin duda, de haber superado incluso el interés por la supervivencia. Está claro que en este sentido su crítica de la metafísica es radical: si la aceptamos, no podemos seguir filosofando en un mundo en el que incluso la filosofía no es más que una disputa, un juego de fuerzas, el conflicto de las interpretaciones. Y no obstante, en la medida en que aparece desenmascarado, no puede ser un conflicto verdadero. Nietzsche no desarrolla una alternativa a la supremacía del más moderado, ni su crítica tiene como resultado algo «no-filosófico» o, más bien problemáticamente, artístico, tal como Nietzsche siente la insostenibilidad de todavía otra solución «metafísica». Ése sería el caso si la moderación se identi-

1. F. Nietzsche, *Escritos de los últimos cuadernos*, ed. de R. Bittner (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press 2003), 116, 21.

ficase con una descripción trascendental, una especie de historicismo a la Dilthey que haría coincidir la filosofía con una descripción semántica de las *Weltanschauungen* en conflicto. Esto plantearía una vez más un mundo verdadero, el de la conciencia soberana, histórica, un redescubrimiento extremo de la sabiduría socrática que reclama con confianza saber que no sabe.

El vínculo entre metafísica y violencia es un rasgo menos aporético, quizá uno más característico del discurso que Nietzsche tiene con la metafísica, que proporciona un escenario inevitable a la filosofía actual. Esta conexión no se presenta de forma unívoca sino más bien en un modo multiforme que es sugerente precisamente en su irreductibilidad a un esquema definitivo. Esta conexión tiene dos rasgos: por una parte, el desenmascaramiento de la metafísica que marca el advenimiento del nihilismo revela sus ataduras con una condición de violencia y es un acto de violencia en sí mismo. Como el pensamiento de los fundamentos, la ilusión de comprender el corazón de la realidad, el primer principio del que dependen «todas las cosas», era un «esfuerzo para tomar posesión, mediante un acto de fuerza, de las tierras más fértiles», un esfuerzo que, mediante una especie de tranquilidad mágica, estaba reaccionando contra una condición extremadamente insegura de la existencia, a saber, la condición del hombre antes de que el nacimiento de la racionalización y la domesticación hiciesen posible, mediante la disciplina misma, progresar en nombre de ficciones metafísicas. Hoy, esas ficciones ya no hacen falta. El individuo de la sociedad racionalizada ya no necesita estas formas extremas de tranquilidad; se puede vivir en «proximidad», modelando los propios pensamientos sobre la ciencia, no porque sea verdadera, conocimiento objetivo, sino porque es una forma de pensamiento menos preocupada por el problema de la salvación y el destino individual. Éste es el Nietzsche relativamente «optimista» de la «filosofía de la aurora» que se presenta definitivamente en *Humano, demasiado humano* y que constituye la entonación fundamental de las obras que aparecen en el período ilustrado de Nietzsche, desde *Humano, demasiado humano* hasta *Aurora* y *La gaya ciencia*. Los últimos escritos (siguiendo, sin embargo, indicaciones que ya están presentes, por ejemplo, en *La gaya ciencia*) tal como el fragmento sobre el nihilismo antes mencionado, insisten sobre un segundo e inseparable aspecto de la crisis de la metafísica, una

crisis que sucede en relación con una violencia que se manifiesta como tal. Esto podría ocurrir en el sentido más evidente de que, una vez que se han debilitado las creencias metafísicas, ya no hay nada que limite la naturaleza conflictiva de la existencia, la lucha entre el débil y el fuerte por una supremacía ya no legitimada por nada (leyes naturales, divinas, *Grund*...) sino por el mero hecho de imponerse; o podría ocurrir en el sentido que parece decisivo para Nietzsche (y para el problema de la metafísica en general), en el que el debilitamiento de las creencias metafísicas no sólo destapa la violencia de la existencia en lo que es y hace que ya no sea posible, sino que nace como resultado de un arrebato de violencia.

Es difícil decir si las tesis filosóficas del último Nietzsche —como la idea del eterno retorno, el *Übermensch*, la voluntad de poder— representan o no una solución al problema de colocar juntos estos dos aspectos de la crítica de la metafísica. ¿Tendría sentido el desenmascaramiento de la violencia si sólo condujese a más violencia, aun cuando fuese desenmascarada? Está en juego más que la mera repugnancia que suscita el aceptar que el resultado de la filosofía de Nietzsche es una apología de un regreso a un estado primitivo y salvaje; lo que importa también es la naturaleza íntima y contradictoria de la tesis: la concepción nietzscheana de las «formas simbólicas», esto es, de las producciones ideológicas, metafísicas, morales, ficciones religiosas, parece excluir el hecho de que actúan sólo como máscaras superficiales. Considerar el problema de este modo todavía supondría profesar la creencia metafísica típica en la verdad «desnuda» de la cosa misma. La verdad desenmascarada sería «mejor» sólo en tanto que termina siendo «más verdad». En cierto modo, por lo tanto, los dos rasgos del vínculo entre metafísica y violencia deben ser de valor equilibrado. La crítica radical a la metafísica hace su trabajo en la medida en que busca, y eventualmente encuentra, una conjunción «pensable» entre las dos resolviendo la cuestión de su relación con mayor claridad que Nietzsche, pero todavía en el camino abierto por él. De hecho, es como si el renacimiento nietzscheano característico del pensamiento europeo desde comienzos de los años sesenta del pasado siglo estuviese motivado por la mera claridad de su presentación del problema del final de la metafísica y su relación con la

cuestión de la violencia más que por el redescubrimiento de las tesis «constructivas» de Nietzsche, que todavía siguen siendo problemáticas. Con esta concepción del final de la metafísica mediante el desenmascaramiento de su violencia —una intuición decisiva que abre un desarrollo múltiple— Nietzsche anticipa el sentido complejo de muchos, si no todos, los discursos que han estado en el centro de la atención filosófica desde finales del siglo XIX hasta hoy. Con Nietzsche, podemos considerar la imposibilidad de la continuación de la metafísica en relación con el desenmascaramiento de la violencia; pero se debe recordar que los dos rasgos indicados más arriba (el desenmascaramiento teórico de la escuela de la sospecha y el práctico-político de sacar a la luz una violencia sin límites) se supone que resumen —en un punto que se convierte en el comienzo innegable de la filosofía del siglo XX y la «cuestión del método» desde la que se debe comenzar— las transformaciones y crisis que ha sufrido la filosofía en los últimos cien años.

Esta afirmación es muy arriesgada dado el tono «apocalíptico» que parece caracterizarla, y puede consumarse sólo mediante su elaboración posterior (que la conduce a una conclusión opuesta a cualquier tentación apocalíptica). Su verosimilitud parece ligada a la decisión preliminar de privilegiar una cierta línea del pensamiento del siglo XX —fundamentalmente la que está detrás del existencialismo, la fenomenología y la teoría crítica hegeliano-marxista— sobre esas otras corrientes más «serias» e incluso más profesionales que ante todo han desarrollado la crítica del conocimiento. Aquí deben presentarse dos observaciones: una es «histórica» y la otra es sistemática. Desde el punto de vista de la interpretación de la historia de la filosofía del siglo XX, se puede sostener con verosimilitud que enfatizar la conexión entre metafísica y violencia en las distintas formas en que aparece en Nietzsche no es confundir lo que a primera vista parece ser el problema considerado central universalmente —el de la relación entre filosofía y ciencia. Ni la problemática de la distinción entre las ciencias naturales y humanas ni la problemática que se desarrolló dentro de la epistemología de las ciencias de la naturaleza (desde la disputa sobre los fundamentos de la matemática al fisicalismo neopositivista, hasta los últimos desarrollos de la filosofía analítica) parecen describibles como sólo una respuesta a la exigencia simplemente teórica para una vez más funda-

mentar las relaciones entre estas formas de conocimiento según la afirmación de la importancia de la ciencia experimental de la naturaleza —tomada cada vez más de forma generalizada como modelo de toda forma de conocimiento que quiera ser socialmente central y efectiva. Es la referencia más o menos explícita a la racionalización de la sociedad como acontecimiento que revela la conexión entre metafísica y violencia que determina el sentido central de la epistemología de las ciencias humanas en su relación con las ciencias naturales en el debate filosófico actual. Estos términos con frecuencia quedaron sin expresar hasta que el renacimiento nietzscheano los puso de nuevo en el candelero. La conexión entre fenomenología y existencialismo, por un lado, y expresionismo y vanguardismo, por otro, ya había sido explorada a fondo y hoy en día es, en cierto modo, un lugar común. Sin embargo, debe aclararse que incluso Dilthey y la problemática en apariencia exclusivamente epistemológica de la fundamentación de las ciencias humanas pertenece a este mismo clima (dentro del que podría incluirse también a Bergson en Francia, Croce en Italia y, un poco más tarde, Bloch y los primeros miembros de la Escuela de Frankfurt y, obviamente, los existencialistas, sobre todo Heidegger), que halla expresión literaria, y en líneas más generales, cultural, en la vanguardia y en lo que apela a la irreductibilidad de lo «espiritual» frente a la racionalidad científico-tecnológica, que según el sueño teórico de los positivistas, ha llegado a ser una realidad social. Ni el problema teórico de la refundamentación del conocimiento científico ni tampoco la exigencia de hacer más rigurosas las ciencias humanas sirven de motivo para el Heidegger de *Ser y tiempo* ni tampoco para el Husserl de la *Crisis*. Ellos, de formas diferentes pero profundamente conectadas, reflexionan filosóficamente sobre el desagrado de la racionalización de la existencia guiada por las ciencias matemáticas de la naturaleza. Heidegger propone de nuevo el problema del Ser en *Ser y tiempo*, porque el concepto de Ser transmitido por la metafísica europea piensa sólo el Ser del objeto de las ciencias positivas: el objeto verificado, medido, manipulado de la ciencia y la tecnología que deriva de ellas puede describir exhaustivamente lo que se despliega completamente frente a nosotros, sin pasado ni tampoco futuro, algo distinto de lo todavía-no-presente y lo ya-no-presente. Este concepto de Ser «no funciona», y requiere una revisión por parte de Heideg-

ger, no porque no sea teóricamente adecuado: más bien es, en realidad, un ataque a la existencia (como ya pensó Kierkegaard del racionalismo metafísico hegeliano). No sólo hace imposible para el hombre pensar conceptualmente sobre su propia experiencia vivida, tan íntimamente permeada con una proyección hacia el futuro y con memoria del pasado; sino que, sobre todo, es uno con la asunción social práctica de racionalización de la sociedad y la existencia en términos de «organización total».

La idea de la imposibilidad de la continuación de la metafísica, que se basa en el desenmascaramiento de la violencia que ha sido propuesto por Nietzsche, parece ser más difícil de aceptar si se mira la problemática epistemológica, lógica y metodológica asociada con la filosofía positivista. Pero, aun en este paisaje, aparece con claridad creciente que sus preocupaciones dominantes no eran exclusivamente teóricas o epistemológicas; o al menos, que entran en un cuadro de la cultura que también está marcado por los temas de la vanguardia. Una conciencia tal, una vez que madura mediante el auto-conocimiento historiográfico, comenzando por el descubrimiento de la «Viena de Wittgenstein», seguramente no es lo suficientemente teórica como para justificar nuestra reducción nietzscheana, incluso frente a la línea «epistemológica» del pensamiento del siglo XX. No obstante no parece arbitrario mantener que incluso los temas *erkenntnistheoretisch* aparentemente puros de la filosofía analítica revelan sus profundas conexiones con el tema «nietzscheano» de la relación entre metafísica, racionalidad científica y violencia. Esta revelación puede ocurrir sobre la base del autoconocimiento historiográfico renovado que acompañó a la «Viena de Wittgenstein» o sobre la base de la centralidad asumida en años recientes en el reino de la filosofía analítica por el debate sobre temas como los paradigmas de Kuhn o sobre el anarquismo epistemológico de Feyerabend o Lakatos (temas en los que se halla una conciencia siempre creciente de la relación entre verificación o falsificación de proposiciones y la existencia socio-histórica de la comunidad científica en la que, como una cuestión de hecho, toda validez «cuenta») incluyendo todas las implicaciones históricas, políticas y económicas que les acompañan. O puede ocurrir sobre la base de la interpretación antropológica crecientemente fragmentada o «aplicación» de la teoría «wittgensteiniana» de los juegos de lenguaje y de sus relaciones (la relación

entre diversos juegos de lenguaje, su inconmensurabilidad última, la posibilidad de un meta-juego o de todas formas de un procedimiento de traducción están cada vez más ligadas a la cuestión de la relación entre universos culturales diferentes; por ejemplo, civilizaciones diferentes, colonizadores y colonizados, etc.). Las razones para la exposición de esta conexión son más que simplemente contingentes (por ejemplo, es cierto que un factor decisivo para el pensamiento americano fue la guerra de Vietnam —y como prueba puede citarse una cierta apertura limitada a estos temas en el pensamiento británico—) pero puede apelarse a una continuidad tanto en la amenaza «antropológica» del positivismo clásico como también en su utilidad para la ciencia, con vistas a la racionalización y humanización de las relaciones sociales.

Estos argumentos, y otros similares más articulados historiográficamente, pueden avanzarse en el nivel histórico para legitimar la reducción nietzscheana del problema de la metafísica al problema de la violencia, que aquí se propone como el punto inicial de ataque para todo discurso filosófico hoy. Pero también hay una observación sistemática que produce un resultado más coherente. La cuestión que trata el final de la metafísica y la imposibilidad de su continuación es urgente, no sólo o principalmente porque, como creo, parece ser el motivo implícito o explícito para las corrientes principales de la filosofía del siglo XX, sino, sobre todo, porque capta la posibilidad misma de continuar filosofando. Ahora bien, esta posibilidad no está amenazada realmente por el descubrimiento de otros métodos, otros tipos de discurso, otras fuentes de verdad que, si se busca, serían capaces de hacerlo sin argüir filosófica o metafísicamente. La conexión desenmascarada que abrigan estos procedimientos de fundamentación con dominación y violencia hace brillar la luz de la sospecha sobre la filosofía como tal y sobre todo discurso que quiera una vez más entrar en discusión, en diferentes niveles y mediante métodos diferentes, con los procedimientos de «fundamentación» y la afirmación de estructuras originarias, principios y evidencias coherentes. La referencia para esta conexión, aun cuando parezca accidental, es más bien la que, tomada en serio, hace auténticamente radical la crítica de la metafísica. Sin ella, toda reivindicación de verdad metafísica simplemente es reemplazada por otras «verdades» que, sin una di-

solución crítica y radical de la mera noción de verdad, animan a proponer nuevos acontecimientos fundacionales. Como podría intentar hacerse mediante una referencia a Hegel, esta «cuestión de método» podría ser contrastada con el acto de saltar al agua para aprender a nadar. Esto es, podrían construirse argumentos filosóficos viendo si no sería posible, contra toda sospecha exagerada, identificar ciertas certezas que en cierto modo son «últimas» y generalmente compartidas. No obstante, la invitación a tirarse al agua, la invitación a filosofar, no viene de cualquier parte. Necesariamente nos remite a la existencia de una tradición, de un lenguaje, de un método. Las herencias que recibimos de esta tradición, sin embargo, no son todas lo mismo. Entre ellas está el anuncio nietzscheano de la muerte de Dios, que es una «experiencia» más que una teoría —el final de la metafísica, y con él, el final de la filosofía. Si se quiere aceptar la responsabilidad que la herencia de filosofías pasadas deposita sobre nosotros, no se puede desechar la cuestión preliminar de esta «experiencia». Esta fe misma en la filosofía nos obliga antes de nada a no evitar la cuestión de su negación radical, una cuestión que, como hemos visto, está inextricablemente vinculada a la cuestión de la violencia.

Theodor Adorno y Emmanuel Levinas son dos maestros de pensamiento reciente que plantean el problema de la metafísica en estos términos. Su lección puede ser la única que realmente «salta de cabeza» en los temas nietzscheanos extendidos por toda la cultura contemporánea —la cuestión inevitable que liga el destino de la metafísica al destino de la violencia. Y todavía con respecto a Nietzsche y sobre todo a Heidegger, las metas compartidas de sus pensamientos parecen articular soluciones que sin embargo permanecen dentro del reino del pensamiento metafísico.

La «dialéctica negativa» de Adorno, como sabemos, conecta la crisis de la metafísica, la imposibilidad de su continuación, con su trágica parodia representada por Auschwitz, pero también y más en general, por el mundo de la administración total. El desprecio que muestra la metafísica por lo pasajero, el cuerpo, el individuo en su singularidad específica y accidental, «prepara» objetivamente para el exterminio de grandes masas de humanos en nombre de una teoría o incluso para su sumisión ciega a la racionalización global de la existencia, como se encuentra en la sociedad totalmente administrada del mundo tec-

nológicamente avanzado. Esto sucede más allá de las intenciones de cualquier filósofo o su cultura. En Adorno, lo que le pasa a la metafísica es algo que sucede más específicamente a la verdad del sistema hegeliano: mientras la tesis de Hegel de que la verdad es el todo fue válida para él, hoy, cuando esta verdad se realiza en el mundo administrado como una parodia, el todo se convierte en lo falso. Mediante su «realización», de alguna manera la metafísica se revela como el pensamiento de la violencia (según una tesis que ya hemos descubierto en Nietzsche). Pero el derecho que sanciona la revuelta de lo efímero ofendido, la individualidad y la existencia contra la violencia de la exterminación y total administración es sin embargo un derecho de metafísica trascendental, la *promesse de bonheur* que legitima toda distancia crítica y ética del actual estado de las cosas. La violencia metafísica no es sólo cualquier regreso desde lo efímero a lo otro o sólo cualquier paso de «aquí a allí», desde la apariencia a la verdad, desde lo accidental a lo esencial. Lo que la metafísica oculta es su despliegue en la presencia como realización totalizadora: una tesis particularmente cercana a la de Heidegger, en la que la metafísica termina cuando culmina en la actual racionalización tecnocientífica del mundo, que elimina toda trascendencia y la transforma en una presencia totalmente inmanente. Sin embargo, a diferencia de Heidegger, Adorno parece afirmar que podemos separar la metafísica como *promesse de bonheur*, como una referencia utópica a una autenticidad que trasciende el presente estado de cosas, de su despliegue en racionalidad totalizadora y en violencia. La felicidad que constituye el contenido de la promesa metafísica, esa a la que aspira correctamente lo finito en su efímera y accidental naturaleza, es la superación dialéctica que es también el *telos* del espíritu absoluto de Hegel: un autoconocimiento completamente desplegado ya no en proporción con la naturaleza y en consecuencia ya no finito. Con respecto a este ideal de un sujeto superado —el que ha sido transferido a un horizonte utópico por Adorno y cuenta como la única y auténtica norma «verdadera» de emancipación— la «revocación» del movimiento de superación, el regreso de la apariencia kantiana y la revelación de la trascendencia metafísica en el *presque rien*, no tiene nada más que el aroma de una recaída pura y simple. En efecto, la posición «conclusiva» que adopta la teoría estética en el itinerario filosófico de Adorno no es un acci-

dente cronológico. La dialéctica negativa tiene una vocación intrínseca a llevar la estética a su final. Aquí la filosofía le permite a la experiencia estética intervenir como eso que mantiene la superación en el momento de su aparición.

Muchos de los argumentos en la crítica de Adorno a la metafísica pueden encontrarse, y en una forma más radical, en la obra de Levinas. Para Levinas, al igual que para Adorno, el Holocausto es el acontecimiento biográfico que determina (sobre bases teóricas previamente desarrolladas) el desenmascaramiento de la conexión entre metafísica y violencia. Como con Adorno, el exterminio nazi de los judíos se impone en su teoría no sólo como un hecho cualitativamente sin precedentes (quizá Levinas considera el resto menos extraordinario que Adorno, pues es otra manifestación de lo pecaminoso en el ser humano) sino por el sentido que asume como teóricamente fundamentado y racionalmente planeado. Lo que en Adorno era el doble significado de la metafísica como el pensamiento de la eliminación violenta de los derechos de lo pasajero —pero también el único lugar para la afirmación de esos derechos, en referencia con una promesa trascendente de superación— se expresa en Levinas mediante la distinción terminológica entre metafísica (que es con todo derecho la apertura de lo finito a lo infinito) y la ontología (que es el conocimiento de las estructuras generales del Ser, con respecto a las que el individuo no es más que un ejemplo de una categoría, ya en principio listo para ser borrado, asesinado, exterminado). En Levinas hay también, contra la violencia de la ontología, una reivindicación de la irreductibilidad de lo individual, su «rostro». Reducir al otro a un ejemplo del Ser mediante el conocimiento de su esencia (según Levinas esto también es el sentido «violento» de la pre-comprensión ontológica en Heidegger) significa más que la mera violación de los derechos de nuestros iguales. La naturaleza ética de la relación con el otro está dada por el hecho de que esta relación siempre es asimétrica y así nos impone una responsabilidad más allá de toda explícita o implícita relación contractual. El otro es el rostro, y garantiza hospitalidad y respeto porque está dirigido hacia el infinito. Su deseo le sitúa en relación con Dios, de cuya huella es, en consecuencia, portador. Aquí, el pensamiento violento de la metafísica se contrasta no con una apelación a la pura fraternidad, a un igual respeto hacia el otro, sino más bien con la idea de que la

experiencia del Ser, que se tiene originalmente en el encuentro con el otro, es la experiencia de un infinito que se impone como «majestad», como «mandato y autoridad».

Si Adorno parece pensar en una superación de la metafísica y de la filosofía misma en la experiencia estética, Levinas —haciendo caso omiso de toda evidencia de lo contrario— prefigura un final de la metafísica y de la filosofía misma como transición hacia la experiencia religiosa. Es verdad que su obra es, por encima y más allá del comentario talmúdico, un discurso filosófico; pero es difícil imaginarla como algo distinto de un *preambulum fidei*, una «destrucción de la historia de la ontología» que es mucho más radical y definitiva que lo que Heidegger propuso como su programa en *Ser y tiempo*.

En su simetría, los resultados de Adorno y Levinas pueden situarse sin esfuerzo dentro de un esquema familiar —a saber, las formas del espíritu absoluto hegeliano. Ambos se esfuerzan por revocar la superación hegeliana manteniendo la dialéctica en un estado previo, sea arte o religión. El retorno a un momento anterior de la dialéctica parece particularmente evidente en Levinas: la salida de la metafísica como la reducción de lo otro a lo mismo se busca mediante una restauración del *Grund* metafísico en su forma más originaria y en definitiva la más perentoria (y, al menos en este sentido, más violenta) forma del Señor, de majestad y mandato. ¿Pero esta relación con esta majestad es realmente menos violenta que la «fundamentación» metafísica? ¿No puede ser una experiencia auténtica de lo sagrado (por ejemplo, podemos pensar en la tesis de René Girard de que la metafísica fue la primera secularización, es decir, el primer paso en el camino hacia la reducción de la violencia, que debe ser llevado a término mediante una secularización posterior)?

Parece menos claro que también en Adorno la superación de la metafísica deba buscarse a través de la retirada hacia un estado previo en el movimiento hegeliano del espíritu absoluto. Sin embargo, hay muchos indicios de que pudiera ser. En primer lugar, lo que parece paradójico para un apólogo de la vanguardia como Adorno es su concepción fundamentalmente «clasicista» de la belleza y de la experiencia estética. De hecho, para Adorno, la justificación de la revuelta de la vanguardia contra el arte del pasado se debe no tanto a la necesidad de superar la experiencia tradicional de la belleza —como «plenitud» de la obra de arte, su

perfección estructural— como a la voluntad de reivindicar un ideal de superación, de armonía, y por tanto de perfección y compleción, si bien sólo en un sentido utópico. Esta revuelta se sitúa contra la degeneración fantasmagórica del arte en la época en la que el mercado reina soberanamente. Esta concepción todavía profundamente clasicista de la belleza y la experiencia estética es el síntoma revelador de un rasgo más general en el pensamiento de Adorno, a saber, que, obviando el énfasis sobre la micrología y la apariencia, la dialéctica negativa todavía concibe la tarea del pensamiento en relación con un fin que siempre se define en términos de presencia, de superación lograda, de una «plenitud» del Ser. ¿Pero no es la presencia desplegada del Ser —como superación lograda no menos que como autoridad, majestad y mandato— lo que constituye la violencia de la metafísica?

Así como las objeciones a la metafísica no están motivadas principalmente por «razones de conciencia», esto es, por puras y simples insuficiencias teóricas, así también la mayor o menor resolución de la superación propuesta por Adorno o por Levinas no se mide simplemente en términos de contradicciones internas o de naturaleza aporética de sus tesis. Lo que tratamos de expresar al señalar, en términos teóricos, los límites y las aporías de las posiciones adorniana y levinasiana es el sentimiento vago de que estos dos pensadores, cada uno a su propia manera, «omitieron» demasiados elementos integrales del problema de la superación de la metafísica como pensamiento vinculado a la violencia. La conversión religiosa que indudablemente representa la última palabra de Levinas y el recurso a la experiencia estética que parece concluir el itinerario del pensamiento crítico de Adorno evocan las palabras de Heidegger en *¿Qué significa pensar?* referidas a la inutilidad de las «intervenciones» o «decisiones» humanas a menos que el Ser mismo se revele (dé) de modos diferentes a los que han marcado el destino de la metafísica. Ciertamente también, la actitud casi demasiado empática de la «anticipación» y «escucha» preferidas por Heidegger parecen ofrecer demasiado poco para vérselas con los problemas que encara el pensamiento. Heidegger, no obstante, respecto no sólo a Adorno y Levinas sino también a muchas otras perspectivas sobre la renovación de la metafísica, tiene una ventaja problemática en que él plantea explícitamente el problema en lo que se refiere a la pertenencia del pensamiento y del sujeto a un hori-

zonte histórico, un horizonte de destino del cual no se puede escapar a través de una apelación a alguna experiencia originaria. La conversión religiosa y el recurso a la experiencia estética son dos soluciones que todavía colocan al sujeto en el centro de la decisión. En el caso de Levinas, la decisión está demasiado dominada por los ideales de fuerza implicados en la idea misma de infinito. Y para Adorno, en el lado opuesto, la decisión es demasiado débil, pues se liga a sí misma a la mera apariencia de lo bello. En ambos casos, sin embargo, la salida de la violencia y la superación de la metafísica dependen de la capacidad del sujeto para ganar acceso a una experiencia en cierto sentido no comprometida, una experiencia que retiene muchos rasgos metafísicos capacitándola para alcanzar una especie de autenticidad.

Heidegger intenta salir de este esquema despidiéndose del humanismo, insistiendo en la anticipación y en la escucha más que en la decisión y conversión, y sobre todo en los últimos escritos, mediante su concepción del *Ge-stell*. Este término debería traducirse por «en-marcar» para respetar la intención de Heidegger de reconocer en la palabra alemana, que literalmente significa «andamiaje», la relevancia de lo reunido (*Ge-*) de lo *Stellen* (colocar, arreglar, imponer, componer, etc.). Según Heidegger, esto indica la naturaleza del mundo tecno-científico en el que vivimos hoy. Más o menos se trata del mundo de administración total del que hablaba Adorno y que, de nuevo en armonía con Adorno (no reconocida, sin embargo, por ninguno de ellos), Heidegger ve como realización de la metafísica. La metafísica, de hecho, está idealmente dirigida a encerrar todas las cosas dentro del esquema del principio de razón suficiente, de manera que todo es retrotraído a las conexiones explícitas de fundamentación y realiza completamente este programa mediante la diseminación fundamentalmente ilimitada de tecnología guiada por la ciencia experimental moderna. En contraste con la conclusión de Adorno, la realización de la metafísica en el *Ge-stell* no es para Heidegger simple parodia que deba ser contrastada con la revocación de la eliminación de la superación falsa que hace regresar al movimiento dialéctico a un momento anterior como ése de la apariencia estética. Si el pensamiento tiene una oportunidad de ir más allá de la metafísica y la violencia a ella conectada, esta oportunidad está atada al momento mismo del *Ge-stell*, dentro del cual el pensamiento está totalmente perdido, como

en su destino. El *Ge-stell* es el horizonte destinal que no permite un escape mediante una conversión religiosa o la contemplación de la apariencia de lo bello. Sólo si el *Ge-stell* es distorsionado o transformado de algún modo el Ser se revelará a sí mismo de nuevo (como en *¿Qué significa pensar?*) y nosotros podemos esperar ser conducidos más allá de la metafísica.

Con esta concepción del *Ge-stell* regresamos a la globalidad, e incluso ambigüedad, de la concepción nietzscheana de la relación entre metafísica y violencia. En su auto-mostrarse, la relación sitúa al pensamiento en una condición que ya no le permite pensarse en términos de conversión o incluso en términos de experiencia originaria. Heidegger, en un contexto que lanza esta misma cuestión de la conexión entre la superación de la metafísica y el *Ge-stell*, expresa esta condición rechazando la idea de que la metafísica pueda ser considerada un error que, reconocido en lo que es, se abandone al igual que un mal hábito. Esto debe entenderse, sobre todo, en el sentido que Heidegger garantiza en las páginas de su ensayo sobre el humanismo donde habla de la continuación perdida de *Ser y tiempo* a causa de los «restos» metafísicos ligados al lenguaje de la filosofía, supervivientes que no pueden ser liquidados solamente mediante recursos terminológicos y lingüísticos; pero también se entiende en el sentido en que niega a la metafísica un nuevo comienzo, pues esto siempre se arriesgaría a la posibilidad de aceptar otra fundamentación, otra verdad que simplemente reemplazaría una vieja forma de pensamiento metafísico con otra nueva que funcionaría en el mismo sentido. Así la transición de la hegemonía intelectual en las sociedades avanzadas de los «filósofos», o incluso de los intelectuales humanistas, a los científicos (que practican sobre todo lo demás una hegemonía mucho menos ilusoria, que quizá se conforma al hecho de que en el *Ge-stell* la metafísica está «realizada» al conferirle un peso de realidad nueva incluso a la hegemonía del conocimiento, que en los tiempos de la metafísica tradicional era en su mayor parte ideológica) todavía es un renacimiento de la metafísica, si bien en una forma «final» que se conforma con el *Ge-stell*.

No se puede salir del *Ge-stell* mediante un acceso renovado a alguna experiencia originaria, tampoco ocultada bajo la vestimenta del conocimiento científico y la nueva hegemonía de los científicos. Esto, sin embargo, confiere una ambigüedad profunda a la

idea de Heidegger del *Ge-stell* que oculta tanto el riesgo de su posición como también su importancia positiva, a saber, la habilidad de hablar sobre la superación de la metafísica y la violencia a ella conectada en términos que no son puramente aporéticos.

El desarrollo de los problemas en *Ser y tiempo* —que ya comenzaron de motivos irreductibles a términos meramente *erkenntnistheoretisch*— llevó a Heidegger a un reconocimiento aún más radical de que todo lo que en la reflexión «existencialista» de *Ser y tiempo* aparecía todavía como la constitución de la existencia (si bien ya claramente diferente de las «categorías» mediante las que se dan las entidades o cosas en el mundo) es retrotraído al acontecimiento del Ser. Analítica existencial no habla de rasgos esencialmente humanos sino de los modos de acontecer (de *wesen*) del Dasein, de la humanidad, en la época en la que estamos arrojados, la época de la metafísica completada. Toda exigencia de oponer una *Verfassung* (una constitución original o natural de la existencia o incluso una experiencia auténtica de las puras estructuras del Ser) al «estar caído» (la existencia inauténtica de promediar la cotidianidad) o al destino de la humanidad en la época de la metafísica o la tecnología y la racionalización social, no hace nada más que permanecer dentro de la época en la que varios «primeros principios» han estructurado las fases de la historia occidental. Tratan con las diversas configuraciones del «mundo verdadero» de Nietzsche, que en *El crepúsculo de los ídolos* se transforma en una «fábula».

La conciencia creciente de todo esto —a saber, la resistencia nihilista a la crítica de la idea de Ser como presencia o el intento de pensarlo radicalmente como acontecimiento— lleva a Heidegger a ver el destino del Ser en el *Ge-stell*. Como ya se ha hecho notar, la metafísica es también para Heidegger el pensamiento que termina en la (fundamentalmente) total racionalización del mundo. Pero, precisamente como tal, también es ese acontecimiento en el que finalmente «no hay nada del Ser como tal» (*es mit dem Sein selbst nichts mehr ist*). El Ser se ha disuelto completamente en la subyugación de todos los entes por el poder a disposición de la tecnología, un poder que siempre termina volviéndose contra el sujeto así como (conforme a las descripciones críticas de la alienación) contra quienes así se convierten en un elemento «disponible» de la imposición universal del *Ge-stell*. Pero aquí, donde el Ser y el hombre están implicados en el desa-

rrollo del *Ge-stell*, ahí reside también la posibilidad de que el *Ge-stell* represente no sólo el momento final de la metafísica sino el primer paso hacia su superación. El despliegue de la metafísica en el mundo de la total disponibilidad tecno-científica hace imposible el pensamiento del Ser como fundamento (pues el fundamento se transforma por entero en razón suficiente, cuya fuerza de fundamentación es inseparable de la voluntad del sujeto que la descubre, manipula, calcula y utiliza). Pero este simple hecho excluye la posibilidad de que el pensamiento, una vez que asume esta disolución del fundamento, pueda apelar a otra «fundamentación» (experiencia originaria, apariencia estética, majestad divina) para comenzar desde arriba. Si hay una oportunidad para un comienzo nuevo, ésta no puede descansar en la posibilidad de que el sujeto se vuelva hacia un nuevo principio permaneciendo en el esquema de la relación entre el humano como sujeto y el Ser como principio objetivo, como *Gegen-stand* que está ante nosotros como algo que puede regresar después del terror, del olvido, del apartarse.

Pero el *Ge-stell* puede ser distorsionado, y el Ser una vez más puede volverse hacia nosotros más allá del olvido y la disolución de la metafísica. Esta posibilidad conlleva consecuencias importantes para los niveles ontológico e «histórico». El ser que posiblemente se revela de nuevo conduciendo al pensamiento más allá de la mala memoria metafísica, ya no puede soportar los rasgos del principio, de la autoridad y de la fundamentación que pertenecían a la tradición metafísica, pues tanto el carácter de estar dadas de estas características como su disolución no son simplemente errores de humanidad (el sujeto que afronta ser-objeto, «desde fuera») sino el destino mismo del Ser. En el nivel «histórico», este modo radical de superar la metafísica significará en particular la capacidad de deducir el anuncio de una nueva existencia fuera de la violencia que pertenece a la época de la metafísica, fuera del despliegue de la sociedad de racionalización total. En el *Ge-stell*, incluso como sociedad de masas, se encuentra la única oportunidad para superar las inautenticidades características de nuestra historia.

Aquí nos enfrentamos a dos de las características más problemáticas e incluso escandalosas del pensamiento heideggeriano: su insistencia en superar la metafísica no mediante una iniciativa humana, sino mediante el Ser mismo y su destino; y en

segundo lugar, la consiguiente «aceptación» de la racionalización social moderna y de la masificación, que Adorno quizá había exagerado en su crítica a Heidegger pero que sin embargo es innegable —omitiendo los muchos signos de lo contrario (el «arcaísmo» de Heidegger, su desdén por la ciencia y la tecnología). Una discusión de las objeciones de Adorno, que aprehenden los elementos esenciales de la posición heideggeriana si bien los comprende mal, nos permite clarificar que la mediación heideggeriana del *Ge-stell* contiene indicaciones importantes para completar el discurso sobre la superación de la metafísica como el pensamiento de la violencia. El antihumanismo de Heidegger, su situar el destino de la humanidad dentro del destino del Ser, a ojos de Adorno, parece ser una satisfacción ilusoria de la «necesidad ontológica» que emerge en la humanidad contemporánea como la necesidad de salvar, de cualquier modo, la sustancialidad del yo en un mundo en el que todo se reduce a una relación de funciones. En la perspectiva de Adorno, Heidegger opone una filosofía del Ser al sistema de estas relaciones funcionales, una filosofía que es mucho más perspicaz y eficaz cuanto más aprehende el Ser más allá de todo posible esfuerzo del sujeto en un orden destinal que parece proporcionar una garantía sólida pero que, en el mismo grado en que por definición elimina toda iniciativa y decisión humanas, llega a un final en una apología implícita del orden existente. A la aparente recaída de Heidegger en la objetividad (inspirada por un antisubjetivismo que, debemos recordar, está motivado por la necesidad de proporcionar una base sólida, que no puede buscarse en un sujeto improvisado por el funcionalismo universal), Adorno opone un ideal dialéctico de libertad que se coloca fuera de la dicotomía sujeto-objeto con la que la crítica de Heidegger también discrepó. Pero como está claro desde los argumentos en las páginas dedicadas a la «necesidad ontológica» en *Dialéctica negativa*, para Adorno, los giros heideggerianos amenazan al sujeto libre precisamente en tanto que es concebido como el principio de auto-determinación infinita que se pone a sí mismo contra el objeto como puro término antitético, como el material de su dominación. Sólo desde el punto de vista rígidamente unido a la yuxtaposición de sujeto y objeto puede el esfuerzo heideggeriano de superar la metafísica mediante la apelación a un destino del Ser parecer como puro giro hacia la objetividad. Es verdad, como escribe Adorno en

esas páginas, que «la historia acumulada en los sujetos» prohíbe al pensamiento un giro agudo hacia posiciones que, teniéndose a sí mismas por radicales, no son sino un paseo en la vacuidad —como ciertas migraciones hacia el Este, el budismo Zen, etc. Pero la historia de la subjetividad occidental contiene más experiencias que aquéllas aprehendidas en las obras de Adorno. He aquí por qué el sujeto que él ve amenazado por el giro de Heidegger sólo es el sujeto dialéctico todavía no superado, ni por la analítica existencial de Heidegger ni por la crítica de Nietzsche.

¿Es realmente la naturaleza violenta de la metafísica, tal como la ve Adorno, la muerte de la libertad y de los derechos del sujeto soberano —el sujeto moderno, para el que la reconciliación con el otro coincide con una praxis no alienada, a saber, un uno ilimitado como la voluntad de poder— o más bien será capaz de sospechar que comienza y ya se ha enraizado allí donde el Ser se despliega en la yuxtaposición polémica entre sujeto y objeto? Mientras el *Ge-stell* contenga una oportunidad para superar la metafísica en el acto de desnudar lo humano de sus cualidades como sujeto, Adorno no tendrá ninguna duda de que esta cualificación —en el nombre de una memoria cultural que no debemos traicionar, pero que incluso él limita drásticamente— tiene que ser redefinida y afirmada. Nada puede hacerle dudar de su «validez», que sólo está amenazada prácticamente por la organización total. Si estamos advertidos de esta diferencia, también estará claro que mientras la actitud de Heidegger frente al *Gestell* debe parecerle a Adorno una apología de esa forma misma de existencia inspirada por la metafísica que deviene una parodia real, de hecho se trata de una superación. Hasta un cierto punto, lo que Adorno dice tiene sentido: Heidegger ve el *Ge-stell* como un destino, incluso en el sentido que sólo desde él se puede esperar, más allá de la «altura del peligro», una maduración en «eso que salva» (según el verso de Hölderlin citado por Heidegger). Si ya no podemos creer —pues precisamente esto está prohibido por el desvelamiento de la conexión entre metafísica y violencia— que podemos apelar a un fundamento originario o diferente en la forma de una estética de la apariencia o en la forma de la majestad del Señor, entonces la llamada que señala la superación de la metafísica al revelar la imposibilidad de su continuación debe venir de la metafísica misma y de su mundo. Si queremos dar un significado plausible a la página (casi la úni-

ca) en la que Heidegger habla del *Ge-stell* como «la primera iluminación del *Ereignis*» (en *Identidad y Diferencia*, 1957), sólo podemos comenzar desde la observación heideggeriana de que el *Ge-stell* desnuda a la humanidad y al Ser «de esas determinaciones dadas a ellos por la metafísica», es decir, las cualidades de sujeto y objeto. Heidegger y Adorno están de acuerdo en que la metafísica, de un modo profundo, ha empujado a la violencia a su extremo en el mundo de la organización total. Pero Heidegger va más allá de este reconocimiento. No se pueden atribuir a Heidegger los distintos intentos —más allá de los filosóficamente más distintos de Adorno y Levinas, que aquí están en discusión— de imaginar una superación de la metafísica a través de la restauración de estados previos en su desarrollo regresando a los momentos en los que todavía no se había disuelto o realizado en la tecnología. Tal es el caso con un cierto arcaísmo extendido en la filosofía italiana durante las últimas décadas pasadas (Emanuele Severino), que a menudo está conectada con una filosofía de la tragedia inspirada por Schelling, Nietzsche y Heidegger (Massimo Cacciari), pero también ligada a la continuación del proyecto ilustrado por Jürgen Habermas. Para Heidegger, la realización de la metafísica en el *Ge-stell* hace «imposibles» retornos similares.

La «palabra esencial» que siempre buscó Heidegger, incluso en su regreso implacable a los momentos de repunte de la filosofía europea, está quizá mucho más cerca de la charla diaria del mundo tardo-moderno que del silencio arcano de la mística y de la experiencia sagrada.

Heidegger no siguió ese sendero, a pesar de haberlo abierto con su visión del *Ge-stell*. Sería por tanto excesivo, al menos si uno se atiene a la letra de sus textos, leer, por ejemplo, la página de *De camino al lenguaje* referida al «simple silenciar del silencio» como el único «decir auténtico» en el sentido de una invitación a «dejar marchar al Ser» no sólo como *Grund* sino también como silenciosa palabra esencial. Pero sobre este sendero hay que seguir moviéndose hacia adelante, con Heidegger y más allá de él, incluso más allá de la letra de sus textos, si se quiere permanecer fiel a su programa de prepararse para una nueva venida del Ser correspondiendo a la llamada del *Ge-stell*. Es difícil que esta llamada —a salir de la metafísica y, básicamente, de su esquema básico, la oposición entre sujeto y objeto— señale sólo

en la dirección de un reconocimiento de la constitución intersubjetiva del sujeto mismo, como en la teoría de la acción comunicativa de Habermas. Habermas mantiene correctamente una distancia con Adorno haciendo notar que él permanece ligado a una concepción metafísica del sujeto, pero también Habermas mismo, a su vez, sigue orientado hacia la construcción de una estructura normativa del «sujeto socializado»; y puesto que la intersubjetividad le proporciona una constitución supra-histórica, no está contaminada con la idea de «destino», de envío, de un constante pertenecer a un acontecimiento. Con eso, la «ventaja» de desechar el sujeto metafísico auto-centrado termina más bien deficientemente, o incluso trae con ella el riesgo de un giro restaurador. A pesar de todas las peticiones de lo contrario, el sendero tomado por Habermas y por Karl-Otto Apel con su idea de comunicación ilimitada, es no obstante un ejemplo de cómo no debe procederse después de la metafísica, a menos que el sujeto esté consumido. Es el *Ge-stell* (visto incluso en Habermas como una sociedad de «roles» para la cual, después de Max Weber, la referencia a la experiencia del racismo dentro de la sociedad norteamericana es decisiva) el que hace impensable el sujeto como yo auto-centrado; aunque de nuevo, incluso la imposición de la acción comunicativa como una norma trascendental frustra este comienzo e intenta exorcizar la disolución cuya continuación estaba en discusión.

Se parte de la metafísica y de la violencia conectada con ella dejándola recordar —y no sólo de forma negativa— la disolución que el *Ge-stell* sitúa sobre el sujeto y el objeto de la metafísica. Heidegger ha previsto sólo vagamente los diversos aspectos de esta disolución. Por ejemplo, él no ha tematizado explícitamente la disolución de la objetividad de los sujetos determinada por el *Ge-stell* hasta el punto que la tecnología que la caracteriza ya no es la tecnología de la fuerza mecánica (el motor, y en su extremo, la energía atómica son los grandes ejemplos que Heidegger da cuando habla de tecnología) sino una tecnología de recoger, organizar y distribuir información.

¿Todo esto, sin embargo, no significa permanecer precisamente dentro del mundo de la metafísica completada, abandonándolo todo al *Ge-stell*, aceptándolo, y como Adorno dice, haciendo una apología más o menos explícita de él? ¿Pero todavía hay *Ge-stell*? Concebir la ontología de Heidegger como una nue-

va metafísica determinista que confiere al Ser (en la forma del destino tecnológico del mundo tardo-moderno) una preeminencia sobre los esfuerzos humanos significa desarrollar de nuevo una relación de «fundamentación» entre el «mundo verdadero» (las leyes del destino del Ser que Heidegger menciona) y el «mundo aparente» (historia, sociedad, existencia humana); pero precisamente se trata de una cuestión de disolución de esta distinción. La de Heidegger sería una ontología determinista si él hubiese afirmado la primacía del objeto sobre el sujeto. Entonces sería asunto de defender a la subjetividad contra la dominación monstruosa de las estructuras de objetivación universal, como se vio en Adorno. Pero el *Ge-stell* que elimina el sentido de la yuxtaposición de sujeto y objeto ya no deja que sea pensado como el mundo verdadero, como la estructura necesaria desde la que se «deduce» el destino de la humanidad. Es el aprehender del *Stellen* —la civilización tecnológica en la que el mundo no es nada más que la red de «imágenes del mundo», y el sujeto justo el lugar geométrico de una multiplicidad de roles que nunca pueden ser totalmente unificados, la historia misma una especie de constelación de las múltiples (y no unificables) reconstrucciones que la historiografía y las crónicas les dan. Es imposible configurar el *Ge-stell* como el fundamento de una necesidad «objetiva» que se impone sobre el sujeto limitando su libertad. Esta imposibilidad es el verdadero fin de la metafísica —que se manifiesta a sí misma, por consiguiente, como el final del discurso filosófico como *hegemon*— que culmina en la organización tecnológica del mundo. Heidegger nos invita a escuchar y a esperar la renovada llamada del Ser, que ya no hablar en el modo del *arché*, del principio fundador, de la estructura esencial, o incluso como la constitución intersubjetiva de la existencia. El «mundo verdadero» no es una fábula. Un cierto «desmoronamiento» o desgaste del discurso filosófico de Heidegger después de *Ser y tiempo* también puede decirse que marca su expresión estilística. Si el Ser habla, su discurso adopta la forma de un trajinar general, una polifonía de sonido, un murmullo, y quizás incluso la forma de un «neutro» cuyo anuncio Maurice Blanchot dice que debemos esperar.

«Tolerar un buen trato de oportunidad» (Nietzsche); o dejar «atrás el Ser como fundamento» (Heidegger); o incluso «animar un cierto grado de frivolidad cuando tratamos con cuestiones

tradicionalmente metafísicas» (Rorty): éstos son los caminos en los que se puede describir el discurso filosófico abierto a la llamada del *Ge-stell.* ¿Podría significar, según la condena de Adorno, abandonarse simple y cínicamente al curso alienante de las cosas? La alternativa —que Adorno nunca abrazó explícitamente— sería cortar el vínculo entre metafísica, racionalización y violencia mediante un acto de violencia extremo y «definitivo», un sueño recurrente hallado en alguno de los momentos más álgidos de la filosofía del siglo XX, de Benjamin a Sartre. Nietzsche y Heidegger, por otro lado, proponen un camino de «moderación» y de escucha que no presenta el esquema del fundamento una y otra vez, sino que se resigna a él, que lo acepta como su destino, lo distorsiona y lo seculariza.

BIBLIOGRAFÍA DE GIANNI VATTIMO

Santiago Zabala

Fuentes primarias

Libros de Gianni Vattimo

Il concetto di fare in Aristotele. Turín: Giappichelli 1961.
Essere, storia e linguaggio in Heidegger. Turín: Edizioni di Filosofia 1963.
Estetica ed ermeneutica in H.-G. Gadamer. Padua: Tip. Poligrafica Moderna 1963.
Arte e verità nel pensiero di M. Heidegger. Turín: Giappichelli 1966.
Introduzione all'ermeneutica di Schleiermacher. Turín: Giappichelli 1967.
Ipotesi su Nietzsche. Turín: Giappichelli 1967.
Poesia e ontologia. Milán: Mursia 1967.
Schleiermacher filosofo dell'interpretazione. Milán: Mursia 1968.
Nietzsche e la filosofia come esercizio ontologico. Turín: Edizioni di Filosofia 1969.
Introduzione all'estetica di Hegel. Turín: Giappichelli 1970.
Corso di estetica. Turín: Litografia Artigiana M. & S. 1971.
Introduzione a Heidegger. Roma-Bari: Laterza 1971.
Arte e utopia. Turín: Litografia Artigiana M. & S. 1972.
Il soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione. Milán: Fabbri-Bompiani 1974.
Estetica moderna. Edición de Gianni Vattimo. Bolonia: Il Mulino 1977.
Le avventure della differenza: Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger. Milán: Garzanti 1980.
Al di là del soggetto: Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica. Milán: Feltrinelli 1981.
Introduzione a Nietzsche. Roma-Bari: Laterza 1984.
La fine della modernità: Nichilismo ed ermeneutica nella cultura postmoderna. Milán: Garzanti 1985.
Filosofia'86. Edición de Gianni Vattimo. Roma-Bari: Laterza 1987.

Filosofia'87. Edición de Gianni Vattimo. Roma-Bari: Laterza 1988.
Le mezze verità. Turín: La Stampa, Terza Pagina 1988.
La sécularisation de la pensée. Edición de Gianni Vattimo. París: Seuil 1988.
Que peut faire la philosophie de son histoire? Edición de Gianni Vattimo. París: Seuil 1989.
Etica dell'interpretazione. Turín: Rosenberg & Sellier 1989.
Filosofia'88. Edición de Gianni Vattimo. Roma-Bari: Laterza 1989.
La società trasparente. Edición de Gianni Vattimo. Milán: Garzanti 1989.
Filosofia'89. Edición de Gianni Vattimo. Roma-Bari: Laterza 1990.
Filosofia al presente: Conversazioni con F. Barone, R. Bodei, I. Mancini, V. Mathieu, M. Perniola, P.A. Rovatti, E. Severino, C. Sini. Milán: Garzanti 1990.
Filosofia, Strumenti di studio: Guide bibliografiche. Editado con Luca Bagetto. Milán: Garzanti 1990.
Filosofia'90. Edición de Gianni Vattimo. Roma-Bari: Laterza 1991.
Filosofia'91. Edición de Gianni Vattimo. Roma-Bari: Laterza 1992.
Filosofia'92. Edición de Gianni Vattimo. Roma-Bari: Laterza 1993.
Filosofia'93. Edición de Gianni Vattimo. Roma-Bari: Laterza 1994.
Oltre l'interpretazione: Il significato dell'ermeneutica per la filosofia. Roma-Bari: Laterza 1994.
Filosofia'94. Edición de Gianni Vattimo. Roma-Bari: Laterza 1995.
Psicoanalisi ed ermeneutica. Debate con R.R. Holt y H. Kaechele. Chieti: Métis 1995.
Credere di credere. Milán: Garzanti 1996.
Filosofia'95. Edición de Gianni Vattimo. Roma-Bari: Laterza 1996.
Il consumatore consumato. Jesi: Centro Studi P. Calamandrei 1996.
Tecnica ed esistenza. Una mappa filosofica del Novecento. Edición de L. Bagetto. Turín: Paravia-Scriptorium 1997.
Vocazione e responsabilità del filosofo. Edición de F. D'Agostini. Génova: Il Melangolo 2000.
Dialogo con Nietzsche: Saggi 1961-2000. Milán: Garzanti 2001.
Dopo la cristianità: Per un cristianesimo non religioso. Milán: Garzanti 2002.
Vero e Falso Universalismo Cristiano. Río de Janeiro: EDUCAM-Editora Universitária Candido Mendes y Academia da Latinidade 2002.
Nichilismo ed emancipazione: Etica, politica, diritto. Edición de Santiago Zabala. Milán: Garzanti 2003.
Con Luigi Pareyson. *Il problema estetico*. Roma: AVE 1966.
Il pensiero debole. Edición de Gianni Vattimo y P.A. Rovatti. Milán: Feltrinelli 1983.
La Religione: *Annuario Filosofico Europeo*. Edición de Gianni Vattimo y Jacques Derrida. Roma-Bari: Laterza 1995.
Con G. Cavaglia, K. Roggero y P. Sarkozy. *L'Ungheria e l'Europa*. Roma: Bulzoni 1996.

Diritto, Giustizia e Interpretazione: Annuario filosofico europeo. Edición de Gianni Vattimo y Jacques Derrida. Roma-Bari: Laterza 1998.
Medien – Welten – Wirklichkeiten. Edición de Gianni Vattimo y W. Welsch. Munich: Fink 1998.
Parmiggiani. Edición de Gianni Vattimo y V. Castellani. Turín: Umberto Allemandi Editore 1998.
Pensar en el siglo. Edición de Gianni Vattimo y M. Cruz. Madrid: Taurus 1998.
Con P. Sequeri y G. Ruggeri. *Interrogazioni sul cristianesimo.* Roma: Ed. Lavoro 1999.
Con G. Iannantuono. *Progetti per l'Europa. Riflessioni sull'identità piemontese.* Turín: Consiglio Regionale del Piemonte 2000.
Atlante del Novecento. Edición de Gianni Vattimo, L. Gallino y M. Salvatori. 3 vols. Turín: UTET 2000.
Con E. Dussel y G. Hoyos. *La postmodernidad a debate.* Edición de L. Tovar. Bogotá: Universidad Santo Tomás 2002.
Ermeneutica. Edición de Gianni Vattimo, G. Bertolotti, S. Natoli, C. Sini y V. Vitiello. Milán: Raffello Cortina Editore 2003.
Con R. Rorty. *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia.* Edición de Santiago Zabala. Milán: Garzanti 2004.
Con R. Schröder y U. Engel. *Christentum im Zeitalter der Interpretation.* Edición de Thomas Eggensperger. Viena: Passagen 2004.
Con G. Filoramo y E. Gentile. *Che cos'è la religione oggi?* Pisa: ETS 2005.
La vita dell'altro: Bioetica senza metafisica. Lungro di Cosenza: Marco Editore 2006.

*Libros de Gianni Vattimo traducidos al castellano**

Introducción a Heidegger. Trad. Alberto Báez. Editorial Gedisa, 1986, 184 pp.
El fin de la modernidad: Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna. Trad. Albero Bixio. Editorial Gedisa, 1987, 160 pp.
Con Pier Aldo ROVATTI (eds.). *El pensamiento débil.* Ediciones Cátedra 1988, 368 pp.
Ética de la interpretación. Trad. Teresa Oñate Zubia. Ediciones Paidós Ibérica, 1991, 226 pp.
Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica. Trad. Juan Carlos Gentile Vitale. Ediciones Paidós Ibérica, 1992, 112 pp.
La secularización de la filosofía: hermenéutica y postmodernidad. Trad. Carlos Cattroppi y Margarita Mizraj. Editorial Gedisa, 1992, 296 pp.
Poesía y ontología. Trad. Antonio Cabrera. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Valencia, 1993, 20 pp.

* Listado elaborado por Javier Martínez Contreras.

Más allá de la interpretación. Trad. Pedro Aragón Rincón. Ediciones Paidós Ibérica, 1995, 162 pp.
Filosofía, política, religión: más allá del «pensamiento débil». Trad. Lluis Xabel Álvarez. Ediciones Nobel, 1996, 259 pp.
Diálogo con Nietzsche: ensayos 1961-2000. Trad. Carmen Revilla Guzmán. Ediciones Paidós Ibérica, 2001, 306 pp.
Introducción a Nietzsche. Trad. Jorge Binaghi. Ediciones Península, 2001, 288 pp.
Las aventuras de la diferencia. Trad. Juan Carlos Gentile Vitale. Ediciones Península 2002, 272 pp.
Después de la cristiandad: por un cristianismo no religioso. Trad. Carmen Revilla Guzmán, Ediciones Paidós Ibérica 2003, 172 pp.
En torno a la posmodernidad. Anthropos, 2003, 170 pp.
El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación. Trad. Jorge Binaghi, Ediciones Península, 2003, 576 pp.
Creer que se cree. Ediciones Paidós Ibérica, 2004, 128 pp.
Nihilismo y emancipación: ética, política, derecho. Trad. Carmen Revilla Guzmán. Ediciones Paidós Ibérica, 2004, 198 pp.
La sociedad transparente. Trad. Teresa Oñate y Zubía. Ediciones Paidós Ibérica, 2004, 172 pp.
Con Richard RORTY. *El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía*. Santiago Zabala (ed.); trad. Teresa Oñate y Zubía. Ediciones Paidós Ibérica, 2005, 128 pp.
Con Andrés ORTIZ-OSÉS y Santiago ZABALA MESSUTI. *El sentido de la existencia: posmodernidad y nihilismo*. Universidad de Deusto. Departamento de Publicaciones, 2007, 162 pp.
Con Piergiorgio PATERLINI. *No ser Dios: una autobiografía a cuatro manos*. Trad. Carme Castells Auleda y Rosa Rius. Ediciones Paidós Ibérica, 2008, 250 pp.

Libros de Vattimo en traducción inglesa

The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture. Trad. J.R. Snyder. Baltimore: Johns Hopkins University Press 1988.
The Transparent Society. Trad. D. Webb. Cambridge: Polity Press, 1992.
The Adventure of Difference: Philosophy after Nietzsche and Heidegger. Trad. C.P. Blamires y T. Harrison. Cambridge: Polity Press 1993.
Beyond Interpretation: The Meaning of Hermeneutics for Philosophy. Trad. D. Webb. Cambridge: Polity Press 1997.
Belief. Trad. L. D'Isanto y D. Webb. Cambridge: Polity Press 1998.
Con J. Derrida. *Religion*. Stanford: Stanford University Press 1998.
Con J. Price y A. Ramella. *Italia America, America Italy*. Cavallermaggiore: Gribaudo 2001.

Nietzsche: An Introduction. Trad. N. Martin. Stanford: Stanford University Press 2002.
After Christianity. Trad. L. D'Isanto. Nueva York: Columbia University Press 2002.
Nihilism and Emancipation: Ethics, Politics, and Law. Prefacio de Richard Rorty. Ed. Santiago Zabala y trad. William McCuaig. Nueva York: Columbia University Press 2004.
Dialogue with Nietzsche. Trad. William McCuaig. Nueva York: Columbia University Press 2005.
Con R. Rorty. *The Future of Religion*. Edición de Santiago Zabala. Nueva York: Columbia University Press 2005.
Con John D. Caputo. *After the Death of God*. Ed. Jeffrey W. Robbins. Nueva York: Columbia University Press 2007.
A Philosophy of Aesthetics: Ontology, Hermeneutics, and Beauty. Ed. Santiago Zabala y trad. Luca D'Isanto. Nueva York: Columbia University Press 2007.

Artículos de Vattimo en traducción inglesa

«The Crisis of the Notion of Value from Nietzsche until Today». En *The Search for Absolute Values: Harmony Among the Sciences*, vol. 1. Nueva York: The International Cultural Foundation Press 1978, 115-130.
«Bottle, Net, Truth, Revolution, Terrorism, Philosophy». Trad. T. Harrison. *Denver Quarterly*, 16 (1982): 24-34.
«Difference and Interference: On the Reduction of Hermeneutics to Anthropology». Trad. T. Harrison. *Res* 4 (1982): 85-91.
«The Shattering of the Poetic Word». En *The Favorite Malice. Ontology and Reference in Contemporary Italian Poetry*. Nueva York: Out of London Press 1983, 223-235.
«Dialectics, Difference, and Weak Thought». Trad. T. Harrison. *Graduate Faculty Philosophy Journal* 10 (1984): 151-163.
«Aesthetics and the End of Epistemology». En *The Reasons of Art: Artworks and the Transformation of Philosophy*. Ed. P.J. McCormick. Ottawa: Ottawa University Press 1985, 287-294.
«Myth and the Destiny of Secularization». *Social Research* 2 (1985): 347-362.
«Myth and the Fate of Secularization». Trad. Jon R. Snyder. *Res* 9 (1985): 29-35; y *Social Research* 52 (1985): 347-362.
«The Crisis of Subjectivity from Nietzsche to Heidegger». Trad. P. Carravetta. *Differentia: Review of Italian Thought* 1 (1986): 5-21.
«The End of (Hi)story». *Chicago Review* 35 (1986): 20-30.
«Hermeneutics and Nihilism: An Apology for Aesthetic Consciousness». En *Hermeneutics and Modern Philosophy*, B.R. Wachterhauser (ed.). Albany: Suny Press 1986, 446-459.

«Nietzsche and Heidegger». Trad. T. Harrison. *Stanford Italian Review* 6 (1986): 19-29.
«Project and Legitimization». *Lotus International* 48-49 (1986): 118-125.
«Nietzsche and Contemporary Hermeneutics». En *Nietzsche as Affirmative Thinker*. Ed. Y. Yovel. Dordrecht: Martinus Nijhoff 1986, 58-68.
«Verwindung: Nihilism and the Postmodern in Philosophy». Trad. R. Palmer. *SubStance* 53 (1987): 7-17.
«Hermeneutics as Koiné». Trad. P. Carravetta. *Theory, Culture & Society* 5 (1988): 399-408.
«Metaphysics, Violence, Secularization». Trad. B. Spackman. En *Recoding Metaphysics: The New Italian Philosophy*. Ed. G. Borradori. Evanston: Northwestern University Press 1988, 45-61.
«Nietzsche and Heidegger». En *Nietzsche in Italy*. Ed. T. Harrison. Saratoga: Anma Libri 1988, 19-29.
«Toward an Ontology of Decline Recoding Metaphysics». Trad. B. Spackman. En *Recoding Metaphysics: The New Italian Philosophy*. Ed. G. Borradori. Evanston: Northwestern University Press 1988.
«Nihilism: Reactive and Active». En *Nietzsche and the Rhetoric of Nihilism: Essays on Interpretation, Language and Politics*. Eds. T. Darby, B. Egyed y B. Jones. Ottawa: Carleton University Press 1989, 15-21.
«Byars: The Risky Invention and the Destiny of Mortality». En *The Perfect Thought: Works by James Lee Byars*. Ed. J. Elliot. Berkeley: University Art Museum 1990, 59-64.
«Postmodern Criticism: Postmodern Critique». En *Writing the future*. Ed. D. Wood. Londres: Routledge 1990, 57-66.
«The End of (Hi)story». En *Zeitgeist in Babel: The Postmodernist Controversy*. Ed. I. Hoesterey. Bloomington: Indiana University Press 1991, 132-141.
«The Secularization of Philosophy». En *Writing the Politics of Difference*. Ed. H.J. Silverman. Albany: SUNY Press 1991, 283-290.
«Optimistic Nihilism». *Common Knowledge* 1 (1992): 37-44.
«On the Challenge of Art to Philosophy: Aesthetics at the End of Epistemology». *Journal of Comparative Literature and Aesthetics* 1-2 (1993): 9-16.
«Postmodern, Technology, Ontology». En *Technology in the Western Political Tradition*. Eds. A.M. Melzer, J. Weinberger y M.R. Zinman. Londres e Ithaca: Cornell University Press 1993, 214-228.
«The Truth of Hermeneutics». Trad. D. Webb. En *Questioning Foundations: Truth, Subjectivity, and Culture*. Ed. H. Silverman. Nueva York y Londres: Routledge 1993.
«Postmodernity and New Monumentality». *Res* 28 (1995): 39-46.
«Christianity and Modern Europe». *I Quaderni di Gaia* 11 (1997): 9-14.
«Hermeneutics and Democracy». *Philosophy and Social Criticism* 4 (1997): 1-7.
«Philosophy, Metaphysics, Democracy». Trad. Paul Kottman. *Qui parle* 2 (1997): 1-10.

«Beyond Despair and Conflict: A Reading of Nietzsche's Positive Nihilism. Part I». Trad. Dannah Edwards. *Common Knowledge* 7, n.° 1 (1998): 15-59.
«Beyond Despair and Conflict: A Reading of Nietzsche's Positive Nihilism. Parte II: *The Spirit of Revenge*». Trad. Dannah Edwards. *Common Knowledge* 2 (1998), 27-56.
«The Demand for Ethics and Philosophy's Responsibility». En *Philosophie in synthetischer Absicht*. Ed. Marcelo Stamm. Stuttgart: Klett-Cotta 1998, 419-429.
«The Generalized Communication Society». En *Keys to the Twenty-first Century*. Ed. J. Bindé. París, Nueva York y Oxford: UNESCO Publishing / Berghahn Books 2001, 230-233.
«Library, liberty». En *The Book: A World Transformed*. Ed. Eduardo Portella. París: UNESCO Publishing 2001, 67-71.
«Bel Paese: Between Natural Disaster and Control». En *With an Open Mind: Tolerance and Diversity*, Frankfurt: Franfurter Allgemeine Buch (en FAZ Institut) 2002, 114-115.
«Method, Hermeneutics, Truth». En *Japanese Hermeneutics: Current Debates on Aesthetics and Interpretation*. Ed. M. Marra. Honolulu: University of Hawaii Press 2002, 9-16.
«After Onto-Theology: Philosophy between Science and Religion». En *Religion After Metaphysics*. Ed. M. Wrathall. Cambridge: Cambridge University Press 2003.
«Ethics without Transcendence?» Trad. Santiago Zabala. *Common Knowledge* 9 (2003): 399-405.
Con Santiago Zabala. «A Life dedicated to Hermeneutics». Review Jean Grondin's *Hans-Georg Gadamer: A Biography*. *Books in Canada: The Canadian Review of Books* 33, n.° 1 (2004): 27, 34.
Con Santiago Zabala. «An Old Scourge of Civilization: Deciphering One's Way to Murder». Review of Abdelwahab Meddeb's *The Malady of Islam*. *Books in Canada: The Canadian Review of Books* 33, n.° 6 (septiembre 2004): 23-24.

Entrevistas

«Gianni Vattimo, Nietzsche e i "nuovi filosofi" del PCI [entrevista con A. Santacroce]». *Mondoperaio*, n.° 10 (1978): 104-107.
«Oltre le ideologie, tra ermeneutica e nichilismo. Intervista a Gianni Vattimo [F. Mastrofini]». *Religione e scuola*, n.° 14 (1985): 69-72.
«Gianni Vattimo, filósofo de la secularización [por José M. Herrera y José Lasaga]». *Revista de Occidente*, n.° 104 (1988): 115-132.
«Entrevista a Gianni Vattimo: ¿Nietzsche después de Heidegger? [por Teresa Oñate]». *Revista Anthropos*, n.° 10 (1988).
«Dues perspectives sobre Heidegger: Entrevista a Felipe Martínez Marzoa i a Gianni Vattimo [por Carlos Fernández]». *Grial*, n.° 103 (verano 1989): 392-404.

«Gibt es eine europäische Kultur? Gespräch mit Gianni Vattimo [con H. Janowski]». *Evangelische Kommentare* 1990: 467-471.
«Inverview de Vattimo du 29 mars à Turin [por Anne Staquet]». En Anne Staquet, *La pensée Faible de Vattimo et Rovatti: Une Pensée-Faible* (París: L'Harmattan 1996), 173-185.
«Entrevista a Gianni Vattimo: Ontología y Nihilismo [por Teresa Oñate]». *Rev. Éndoxa*, series filosóficas, n.° 12, vol. 2. Madrid: Universidad Nacional Educación a Distancia (UNED) 1999.
«Come fare giustizia del diritto? Per una filosofia del diritto d'impianto nichilistico. Intervista a Gianni Vattimo [por Santiago Zabala]». *Iride*, n.° 32 (abril 2001): 123-136.
«De la justice du Droit au droit à la Justice: Entretien à Gianni Vattimo [por Santiago Zabala]». *Le Magazine littéraire*, n.° 402 (octubre 2001): 98-102.
«Diálogo con Gianni Vattimo: Cómo hacer justicia del Derecho [por Santiago Zabala]». *Claves de Razón Práctica*, n.° 114 (julio/agosto 2001): 44-52.
«Gianni Vattimo, Dossier: analitici e continentali. Intervista a Gianni Vattimo». *Chora*, n.° 2 (2001): 16-21.
«Interpretation and Nihilism as the Depletion of Being: A Discussion with Gianni Vattimo about the Consequences of Hermeneutics [por Sebastian Gurciullo]. *Theory & Event* 5, n.° 2 (2001).
«"Weak Thought" and the Reduction of Violence [por Santiago Zabala]», trad. Y. Mascetti. *Common Knowledge* 3 (2002): 452-463.
«Die Stärken des schwachen Denkens: Ein Gespräch mit Gianni Vattimo». En Martin Weiss, *Gianni Vattimo: Einführung* (Viena: Passagen Verlag 2003), 171-182.
«Gianni Vattimo, Intervista, diciembre 2002». En *Laicità: Domande e risposte in 38 interviste (1988-2003)*. Editado por el Comitato Torinese per la Laicità della Scuola (Turín: Claudiana 2003), 211-216.
«Entrevista a Gianni Vattimo: Hermenéutica y pacifismo radical [por Teresa Oñate]». Salamanca 2003.
«Die Religion: Erinnerung einer Geschichte [por Martin Thurner]». En *Aufgang: Jahrbuch f Denken, Dichten, Musik* 1 [Ursprung und Gegenwart] (Stuttgart: Verlag Kohlhammer 2004), 85-99.
«Le conseguenze della differenza ontologica [por Santiago Zabala]». *Teoria: Rivista di Filosofia* 2 (2004): 169-177.

Obras secundarias

Libros

ABBAGNANO, N. *Ricordi di un filosofo*. Ed. M. Staglieno. Milán 1990.
ANTISERI, Dario. *Weak Thought and Its Strength*. Trad. Gwyneth Weston. Avebury: Ashgate 1996.

BAMBACH, Charles R. *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press 1995.
BATTISTRADA, F. *Per un umanesimo rivisitato*. Milán: Jaka Book 1999.
BEGAM, R. *Samuel Beckett and the End of Modernity*. Stanford: Stanford University Press 1996.
BERTI, E. *Le vie della ragione*. Bolonia: Il Mulino 1987.
BEST, Shaun. *A Beginner's Guide to Social Theory*. Londres: Blackwell 2003.
BIANCO, Franco. *Pensare l'interpretazione. Temi e figure dell'ermeneutica*. Roma: Editori riuniti 1992.
BIBEAU, Gilles. *Beyond Textuality: Asceticism and Violence in Anthropological Interpretation*. Berlín: Walter de Gruyter 1994.
BOBBIO, Norberto. *Che cosa fanno oggi i filosofi?* Ed. Biblioteca comunale di Cattolica. Milán: Bompiani 1982.
BONTADINI, G. *Metafisica e deellenizzazione*. Milán: Vita e Pensiero 1975.
BORRADORI, Giovanna (ed.). *The New Italian Philosophy*. Evanston, Il.: Northwestern University Press 1988.
—. *The American Philosopher*. Chicago: University of Chicago Press 1994.
BRANDOM, Robert. *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge, MA: Harvard University Press 2002.
CANTARANO, G. *Immagini del nulla: La filosofia italiana contemporanea*. Milán: Mondadori 1998.
CAPUTO, John D. *The Weakness of God: A Theology of the Event*. Indianapolis: Indiana University Press 2006.
CARCHIA, Gianni y Maurizio FERRARIS (eds.). *Interpretazione ed emancipazione: Studi in onore di Gianni Vattimo*. Turín: Cortina 1996.
CARRAVETTA, Peter. *Prefaces to the Diaphora: Rhetorics, Allegory and the Interpretation of Postmodernity*. West Lafayette, IN: Purdue University Press 1991.
CARTY, Anthony. *Post-Modern Law: Enlightenment, Revolution, and the Death of Man*. Edimburgo: Edinburgh University Press 1990.
CRESPI, F. *L'esperienza religiosa nell'età postmoderna*. Roma: Donzelli 1997.
CRUZ, Manuel. *Filosofía contemporánea*. Madrid: Taurus 2002.
— (ed.). *Hacia dónde va el pasado*. Barcelona: Paidós 2002.
CURTLER, Hugh Mercer. *Rediscovering Values: Coming to Terms with Postmodernism*. M.E. Sharpe 1997.
D'AGOSTINI, Franca. *Analitici e continentali*. Milán: Cortina 1997.
—. *Logica del Nichilismo: «Dialettica differenza» ricorsività*. Roma-Bari: Laterza 2000.
DEIBERT, R.J. *Parchment, Printing, and Hypermedia: Communication in World Order Transformation*. Nueva York: Columbia University Press 1997.
DOCHERTY, Thomas. *Criticism and Modernity: Aesthetics, Literature, and Nations in Europe and Its Academies*. Oxford: Oxford University Press 1999.

DOTOLO, Carmelo. *La teologia fondamentale davanti alle sfide del «Pensiero debole» di Gianni Vattimo*. Roma: LAS 1999.

DUSSEL, Enrique. *La ética de la liberación: Ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*. México: Universidad Autónoma del Estado de México 1998.

—. *Postmodernidad y transmodernidad: Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. Puebla: Universidad Iberoamericana, Plantel Laguna 1999.

EGGENSPERGER, T., U. ENGEL y U. PERONE (eds.). *Italienische Philosophie der Gegenwart*. Friburgo y Munich 2004.

ELDRED, Michael. *Twisting Heidegger: Drehversuche Parodistischen Denkens*. Junghans Verlag 1993.

EPPS, Bradley S. *Significant Violence: Oppression and Resistance in the Narratives of Juan Goytisolo, 1970-1990*. Oxford: Oxford University Press 1996.

ESCHER, Enrico. *La visibilità «mediata» del potere: I presupposti teoretici della comunicazione*. Milán: Franco Angeli 2004.

FERRARIS, M. *Nietzsche e la filosofia del Novecento*. Milán: 1989.

—. *History of Hermeneutics*. Trad. Luca Somigli. Prometheus Books 1996.

FRASCATI-LOCHHEAD, Marta. *Kenosis and Feminist Theology: The Challenge of Gianni Vattimo*. Albany: State University of Nueva York Press 1998.

GARGANI, Pier Aldo (ed.). *Crisi della regione: Nuovi modelli nel rapporto tra sapere attività umane*. Turín: Einaudi 1979.

GASCHE, Rodolphe. *Inventions of Difference: On Jacques Derrida*. Cambridge, MA: Harvard University Press 1994.

GEYER, Felix. *Alienation, Ethnicity, and Postmodernism*. Londres: Greenwood Press 1996.

GIORGIO, Giovanni. *Il pensiero di Gianni Vattimo: L'empancipazione dalla metafisica tra dialettica ed ermeneutica*. Milán: Franco Angeli 2006.

GIRARD, René. *Violence and the Sacred* (1972). Baltimore: Johns Hopkins University Press 1987.

—. *Things Hidden since the Foundation of the World* (1978). Stanford: Stanford University Press 1987.

HANSJÜRGEN, Verweyen. *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft*. Pustet: Regensburg 2000.

HART, David Bentley. *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth*. Michigan: B. Eerdman 2003.

LAPPER, Richard. «Martin Heidegger und die Interpretation seiner Philosophie durch Gianni Vattimo». Innsbruck, University Diploma Thesis, 1996.

LEE, Robert D. *Overcoming Tradition and Modernity: The search for Islamic Authenticity*. Westview Press 1997.

LIVI, Antonio. *Filosofia del senso comune: Logica della scienza & della fede*. Milán: Edizioni Ares 1990.

MAIERON, Christine. «Gianni Vattimo's Denken der Schwäche». Viena, University Diploma Thesis, 1992.

MARDONES, J.M. *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*. Santander: Sal Terrae 1999.

MARINI, Alfredo. *Amicizia stellare: Studi su Nietzsche di Beerling*. Milán: Ed. Unicopli 1984.

MARRA, Michele. *Modern Japanese Aesthetics: A Reader*. Honolulu: University of Hawaii Press 1999.

MARZANO, Silvia. *Levinas, Jaspers e il pensiero della differenza: Confronti con Derrida, Vattimo, Lyotard*. Turín: Silvio Zamorani editore 1999.

MATTEO, Armando. *Della fede dei laici: Il cristianesimo di fronte alla mentalità postmoderna*. Rubbettino editore 2001.

MATTIA, Daniele. *Gianni Vattimo: L'etica dell'interpretazione*. Florencia: Oxenford Universale Atheneum 2002.

MELANEY, William D. *After Ontology: Literary Theory and Modernist Poetics*. Albany: State University of New York Press 2001.

MENSCH, J.R. *Knowing and Being: A Postmodern Reversal*. University Park: Pennsylvania State University Press 1996.

MORRA, G. *Il quarto uomo: Postmodernità o crisi della modernità*. Roma: Armando 1992.

MOSER, Walter. *Gianni Vattimo's «Pensiero Debole» or Avoiding the Traps of Modernity*. Minneapolis: Center for Humanistic Studies 1987.

MURA, G. *Ermeneutica e verità: Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*. Roma: 1990.

—. *Pensare la parola: Per una filosofia dell'incontro*. Ciudad del Vaticano: Urbaniana University Press 2001.

NAGL, Ludwig (ed.). *Essays zu Jacques Derrida and Gianni Vattimo, Religion*. Frankfurt: Peter Lang 2001.

OÑATE, Teresa. *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad: Una discusión con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Madrid: Alderabán 2000.

— y Simón ROYO HERNÁNDEZ (eds.). *Ética de las verdades Hoy: Homenaje a Gianni Vattimo*. Madrid: UNED 2006.

ORMISTON, Gayle L. y Alan D. SCHRIFT. *The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur*. Albany: State University of New York Press 1990.

— y Alan D. SCHRIFT. *Transforming the Hermeneutic Context: From Nietzsche to Nancy*. Albany: Albany: State University of New York Press 1990.

PALUMBIERI, Sabino. *Postmoderno e persona: Sfide e stimoli*. En Mario Toso, Zbigniew Formella y Attilio Danese (eds.), *Emmanuel Mounier, Persona e umanesimo relazionale: Nel Centenario della nascita (1905-2005)*. Atti del Convegno di Roma, Università Pontificia Salesiana, 12-14 enero 2005, LAS, Roma, 2005, 59-105.

PARATI, Graziella. *Migration Italy: The Art of Talking Back in a Destination Culture*. Toronto: University of Toronto Press 2005.

PETERS, Michael. *Poststructuralism, Politics and Education*. Westport, Conn.: Bergin & Garvey 1996.

—, Henry A. GIROUX y Paulo FREIRE. *Education and the Post-modern Condition*. Westport, Conn.: Bergin & Garvey 1995.

PEYSER, Thomas. *Utopia and Cosmopolis: Globalization in the Era of American Literary Realism*. Durham: Duke University Press 1998.

PIPPIN, R.P. *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press 1989.

PONGS, Armin. *In welcher Gesellschaft leben wir eigentlich? Perspektiven, Diagnosen, Konzepte*. Munich: Dilemma 2000.

POSSENTI, V. *Il nichilismo teoretico e la «morte della metafisica»*. Roma: Armando 1995.

QUINTANA-PAZ, Miguel A. *Normatividad, interpretación y praxis*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca 2004.

RAPPA, Antonio L. *Modernity and Consumption: Theory, Politics and the Public in Singapore and Malaysia*. Singapur: World Scientific 2002.

RECKERMANN, A. *Lesarten der Philosophie Nietzsches: Ihre Rezeption und Diskussion in Frankreich, Italien und der angels hsischen Welt, 1960-2000*. Berlín y Nueva York: De Gruyter 2003.

ROBBINS, Jeffrey W. *In Search of a Non-Dogmatic Theology*. Aurora: The Davies Group 2003.

ROBERTS, David D. *Nothing but History*. Aurora: The Davies Group 2006.

RORTY, Richard. *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers*. Vol. 2. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1991.

ROVATTI, P.A. *Transformazioni del sogetto: Un itinerario filosofico*. Padua: Il Poligrafo 1992.

ROVATTI, P.A. y A. DAL LAGO. *Elogio del pudore: Per un pensiero debole*. Milán: Feltrinelli 1990.

SCHEIBLER, Ingrid. *Gadamer between Heidegger and Habermas*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield 2000.

SCHÖNHERR, Hans-Martin. *Die Technik und die Schwäche: Ökologie nach Nietzsche, Heidegger und dem «schwachen denken»*. Viena: Passagen 1989.

— (ed.). *Ethik des Denkens: Perspektiven von Ulrich Beck, Paul Ricoeur, Manfred Riedel, Gianni Vattimo, Wolfgang Welsch*. Munich: Fink 2000.

SCHREYÖGG, Georg (ed.). *Organisation und Postmoderne Grundfragen: Analysen, Perspektiven*. Wiesbaden: Gabler 1999.

SCILIRONI, C. *Il volto del prossimo: Alla radice della fondazione etica*. Bolonia: Dehoniane 1991.

SEGURA, Armando. *Heidegger en el contexto del pensamiento «debole» de Vattimo*. Granada: Universidad de Granada 1996.

SMITH, Paul Julian. *Vision Machines, Cinema, Literature and Sexuality in Spain and Cuba, 1983-1993*. Londres: Verso.

STAQUET, Anne. *La pensée Faible de Vattimo et Rovatti: Une Pensée-Faible*. París: L'Harmattan 1996.

TARIZZO, Davide. *Il pensiero libero: La filosofia francese dopo lo strutturalismo*. Milán: Raffaello Cortina 2003.

TOMELLERI, S. *La società del risentimento*. Roma: Meltemi 2004.

TOVAR, Leonardo. *La postmodernidad a debate: Gianni Vattimo, Enrique Dussel y Guillermo Hoyos*. Santafé de Bogotá: Universidad Santo Tomás 2001.
UHL, Florian. *Zwischen Verzückung und Verzweiflung: Dimensionen religiöser Erfahrung*. Parerga 2001.
VIANO, Augusto. *Va'pensiero: Il carattere della filosofia italiana contemporanea*. Turín: Einaudi 1985.
VILLANI, A. *Le «chiavi» del postmoderno: Un dialogo a distanza*. Nápoles 1988.
VOLKER, Friedrich. *Ich bin ein Got: Im Gespräch mit Karl Popper, Max Bense, Gianni Vattimo, Richard Rorty, Neil Postman, Stanley Rosen, Carl Mitcham*. Munich: Boer 1995.
VÖTSCH, Mario. «Postmoderne Kritik der ökonomischen Vernunft unter Rekurs auf Nietzsche». Viena, University thesis, 2002.
WAITE, Geoff. *Nietzsche's Corps/E: Aesthetics, Politics, Prophecy, or, the Spectacular Technoculture of Everyday Life*. Durham: Duke University Press, 1996.
WARD, David. *Antifascismo, Cultural Politics in Italy, 1934-1946: Benedetto Croce and the Liberals, Carlo Levi and the «Actionist»*. Madison, N.J.: Associated University Presses 1996.
WEISS, Martin. «Hermeneutik der Postmoderne. Metaphysikkritik und Interpretation bei Gianni Vattimo». Viena, University dissertation, 2002.
—. *Gianni Vattimo. Einführung*. Viena: Passagen Verlag 2003.
WELSCH, Wolfgang. *Vernunft: Zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Frankfurt: Suhrkamp 1996.
—. *Unsere postmoderne Moderne*. Berlín: Akademie Verlag 1997.
WHITE, Stephen K. *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
ZIJLSTRA, Onno (ed). *Letting Go: Rethinking Kenosis*. Berna: Lang 2002.
ZIMA, Peter V. *Moderne/Postmoderne: Gesellschaft, Philosophie, Literatur*. Tubinga y Basilea: Franke 1997.

Artículos

AIME, O. «Credere di credere». *Archivio teologico Torinese*, n.° 4 (1996): 251-252.
ÁLVAREZ, L. «Más allá del "pensamiento débil"». En *Filosofía, Política, Religión: Más allá del «pensamiento débil»*. Ed. Gianni Vattimo. Oviedo: Nobel 1996, 7-28.
BAGETTO, Luca. «Die Negation sichtbar machen. Gadamer, Vattimo und die Ontologie des Bildes». En *Deutsche Philosophie im Spiegel der italienischen Forschung*. Eds. M. Ensslen y G. Garelli. Heidelberg: L. Seidler 2002.
BASTI, G. y A. PERRONE. «Le radici forti del pensiero debole: Nichilismo e fondamenti della matematica». N.° especial de *Con-tratto* (1992).
BERCIANO, M. «Heidegger, Vattimo y la deconstrucción». *Anuario Filosófico*, n.° 26 (1993): 9-45.

BERTI, E. «Credere di credere: L'interpretazione del cristianesimo di G. Vattimo». *Studia Patavina*, n.° 44 (1997): 377-383.
BERTO, C. «Le ultime interpretazioni italiane di Nietzsche». En *Saggi su Nietzsche*. Brescia: Morcelliana 1980.
—. «Il problema del nichilismo in alcuni interpreti italiani di Nietzsche». *Humanitas* B, n.° 37 (1982): 89-93.
BEUCHOT, M. «El imperio de la hermenéutica en la postmodernidad: Foucault, Derrida y Vattimo». *Revista Venezolana de Filosofía*, n.° 30 (1994): 13-31.
BIAGI, L. «Il pensiero debole e l'etica della pietas». *Rivista di Teologia Morale*, n.° 85, 1990.
BOLGIE, Chris. «Between Apocalypse and Narrative: Drieu la Rochelle and the Fascist Novel». *The Romanic Review* 84 (1993).
BOTTANI, L. «Verità, sospetto et "epoché"». *Paradigmi* (1990): 647-657.
BRENA, G.L. «Un confronto tra pensiero debole e metafisica classica». *Studia Patavina*, n.° 44 (1987): 77-83.
CANTILLO, G. «Filosofia italiana ed esistenzialismo». *Razón y Fe*, n.° 79 (1988): 241-242.
CAPURRO, Rafael. «Gianni Vattimo: Denker der Moderne». En Gianni Vattimo, *Das Ende der Moderne*. Stuttgart: Reclam 1990.
—. «Gianni Vattimo». En *Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen*, Ed. Julian Nida-Rümelin. Stuttgart: Kröner 1991, 614-617.
CENACCHI, G. «Storia della filosofia dell'esistenza nel pensiero italiano contemporaneo». *Citta del Vaticano* (1990): 254-260.
CINQUETTI, M. «Dio tra trascendenza e "kenosis": Dialogo a distanza tra Karl Barth ed il "pensiero debole"». *Filosofia e Teologia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles, n.° 2 (2003): 324-337.
COOKE, Bill. «Heidegger, Nazism, and Postmodernism». *Free Inquiry* 18 (otoño 1998).
CORRADI, E. «Linee del "pensiero debole"». *Rivista di filosofia neoscolastica*, n.° 77 (1985): 476-483.
COTRONEO G. «Chaïm Perelman: La forza del pensiero "debole"». *Prospettive settanta*, 8, n.° 1, 1986.
CROCKETT, Clayton. «Post-modernism and Its Secrets: Religion without Religion». *Cross Currents* 52 (invierno 2003).
D'AGOSTINI, Franca. «Oltre l'interpretazione: Ermeneutica e nichilismo». *Filosofia* 45, n.° 3 (1994) 361-381.
—. «Introduzione: Dialettica, differenza, ermeneutica, nichilismo, le ragioni forti del pensiero debole». En G. Vattimo, *Vocazione e responsabilità del filosofo*, ed. F. d'Agostini. Génova: Il Melangolo 2000, 11-44.
DEL VASTO, Valeria. «Scienza e storiografia». En T.S. Kuhn, *Prospettive settanta* 8, n.° 1 (1986): 99-115.
D'ISANTO, Luca. «Gianni Vattimo's Hermeneutics and the Traces of Divinity». *Modern Theology*, n.° 10 (1994).

—. Introducción a Gianni Vattimo, *Belief*. Stanford: Stanford University Press 1999, 1-17.
EGGENSPERGER, Thomas. «Die Widerentdeckung der Religion: Zu Gianni Vattimo's Buch *Glauben – Philosophieren*». *Orientierung* 62, n.º 7 (abril 1998): 77-78.
EPPS, Brad. «Technoasceticism and Authorial Death in Sade, Barthes, and Foucault». *Differences* 8 (1996).
ESCHER DI STEFANO, A. «L'esistenzialismo tedesco». En *Grande Antologia filosofica*, ed. M.F. Sciacca. Milán: 1966, 765-766.
FERRARIS, Maurizio. «Monumento per l'esistenzialismo: Etica, estetica ed ermeneutica nel pensiero di Gianni Vattimo». *Aut-aut*, n.os 137-138 (1990): 97-109.
—. «Il pensiero debole e i suoi rischi». En *Ill bello relativismo: Quel che resta della filosofia nel XXI secolo*. Ed. Elisabetta Ambrosi. Venecia: Marsilio 2005, 49-57.
FORNERO, G. «Postmoderno e filosofia». En N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol. 4. Turín: Utet 1996, 39-41.
FRÜCHTL, J. «(Post-) Metaphysik und (Post-) Moderne». *Philosophische Rundschau* 37 (1990): 242-250.
GADAMER, Hans-Georg. «Presentazione». En *Interpretazione ed emancipazione: Studi in onore di Gianni Vattimo*, eds. Gianni Carchia y Maurizio Ferraris. Turín: Cortina 1996.
—. «Dialogues in Capri». En *Religion*, eds. J. Derrida y Gianni Vattimo. Stanford: Stanford University Press 1998, 200-211.
GALASSO, G. «Pensiero debole ed epoca forte». *Prospettive settanta* 8, n.º 1 (1986).
GALEAZZI, U. «Scientismo, pensiero debole e capacità conoscitiva della filosofia». En *Lo statuto espistemologico della filosofia*. Brescia: Morcelliana 1989.
GARDNER, Michel. «A Postmodern Utopia?». *Utopian Studies* 8 (1997): 89-122.
GASCHÉ, Rodolphe. «In the Separation of the Crisis: A Post-Modern Hermeneutics?». *Philosophy Today* 44, n.º 1 (primavera 2000): 3-15.
GIACOBBE, F. «Das "Schwache Denken" Gianni Vattimos und die Wahrheitsfrage». En *Wahrheit: Recherchen zwischen Hochskolastik und Postmoderne*, eds. T. Eggensperger y U. Engel. Maguncia: 1995, 116-129.
GILBERT, P. «Nihilisme et christianisme chez quelques philosophes italiens contemporains: E. Severino, S. Natoli et G. Vattimo». *Nouvelle Revue Théologique* 121 (1999): 254-273.
GIORGIO, Giovanni. «Pensiero "debole" e persona. Scontro o incontro?». En Mario Toso, Zbigniew Formella y Attilio Danese (eds.), *Emmanuel Mounier, Persona e umanesimo relazionale: Nel Centenario della nascita (1905-2005)*, Atti del Convegno di Roma, Università Pontificia Salesiana, 12-14 enero 2005, LAS, Roma, 2005, 107-119.
GRION, Luca. «Il problema etico nel pensiero di Gianni Vattimo: Considerazioni su forza e debolezza, tolleranza e carità». En Carmelo

Vigna (ed.), *Etiche e politiche della post-modernità*. Milán: Vita e pensiero 2003, 283-301.

GROOT, G. «Gianni Vattimo: De oscillatie van de moderniteit». *Krisis/Krisis* 11 (1991): 36-39.

GURCIULLO, S. «The Subject of Weak Thought: There Are Only Interpretations and This Too Is an Interpretation». *Theory and Event* 5, n.° 2 (2001).

HAEFFNER, Gerd. «Morgenröte über Capri: Die Philosophes Derrida und Vattimo zur Rückkehr des Religiösen». *Stimmen der Zeit* 124, 10 (1999): 669-682.

LAURENZI, M.C. «Credere di credere?». *Protestantesimo*, n.° 51 (1996): 321-323.

LEHISSA, G. «Säkularisierung und Philosophie». En G. Vattimo, *Abschied: Theologie, Metaphysik und die Philosophie heute*, ed. G. Lehissa. Viena: 2003, 7-20.

LEVY, D.A. «After Modernism». *Times Higher Education Supplement* 2, n.° 2 (1989).

LÓPEZ, Óscar R. «La narrativa latinoamericana: Entre bordes seculares». *Chasqui* 31 (2002): 647-648.

LORIZIO, G. «Cultura laica e sapere credente». *Nuntium*, n.° 1 (1997): 47-52.

MAGRIS, A. «I forti impegni del pensiero debole: Un seminario di Gianni Vattimo a Venezia». *Aut-aut*, n.° 273-274 (1996): 53-68.

MARCOLUNGO, F.L. «Una fede tracertezza e dubbio». *Studia Patavina*, n.° 44 (1997): 69-75.

MARGARITO, D. «Vattimo e la restaurazione etico-nichilistica del soggetto». *L'Ombra d'Argo*, n.° 3 (1986): 117-128.

MARI, G. «Postmoderno e democrazia: Sulla "filosofia militante" e Gianni Vattimo». *Iride*, n.os 4-5 (1990): 264-275.

MATTERA, A. «Gianni Vattimo e il pensiero debole». *Prospettive settanta* 8, n.° 1 (1986): 117-126.

—. «L'ermeneutica tra logica e arte». *Prospettive settanta* 8, n.° 1 (1986): 67-79.

MEISTER, M. «Erlösende Botschaft: Gianni Vattimos Radikalinterpretation des Christentums». *Frankfurter Rundschau*, 21 marzo 2002, 18.

MEYER, M. «Gott lebt – aber wo? und wie? Gianni Vatttimos Essay Jenseits des Christentums». *Neue Zürcher Zeitung* n.° 51, 2 marzo 2004, 33.

MISSAGLIA, Giovanni. «Il pensiero debole come filosofia del dialogo». *Bollettino della Società Filosofica Italiana* 185 (2005): 57-64.

MOJTABAI, A.G. «A Missed Connection». *The Wilson Quarterly* 19 (primavera 1995).

MUCCI, P. Giandomenico. «La ragione "creativa" di Gianni Vattimo». *La civiltà cattolica* 2 (1996).

—. «Un articolo di Gianni Vattimo sul relativismo». *La civiltà cattolica*, n.° 3.741 (2006): 230-234.

MÜLLER-LAUTER, W. «Heidegger e Nietzsche». *Teoria* 16 (1996).
MUSI, A. «Pensiero debole e storia debole». *Prospettive settanta* 8, n.° 1 (1986).
OÑATE, T. «Al final de la Modernidad». *Revista Cuadernos del Norte*, n.° 43, 1987. También en *Revista Meta* (Universidad Complutense de Madrid), 1988.
—. «Feminismo alternativo y postmodernidad estética». En *Reflexiones sobre estética y literatura*, ed. José Vidal Calatayud. Madrid: FIM (Fundación de Investigaciones Marxistas) 1998.
—. «Al alba se oye la voz de la Tierra». En Gianni Vattimo, *La sociedad transparente*, ed. y trad. Teresa Oñate. Barcelona: Ed. Paidós 1990.
—. «Postmodernidad y Diferencia», *Revista Fin de Siglo* (Universidad del Valle). Colombia, Cali 1992.
—. «Tu n'as rien vu à Hiroshima: Postmodernidad/Modernidad». *Revista: La Boca del Otro* (Universidad Complutense de Madrid), 1996.
—. «Los hijos de Nietzsche y la ontología hermenéutica de Gianni Vattimo». Prólogo a Gianni Vattimo, *Diálogo con Nietzsche.* Barcelona: Ed. Paidós 2002.
ORZESSEK, A. «Zu wenig Nichts: Der erste Berliner Disput mit Gianni Vattimo und Richard Schröder». *Süddeutsche Zeitung* (Munich) 21 marzo 2002, 17.
OTTONE, R. «Ontologia debole e caritas nel pensiero di Gianni Vattimo». *La Scuola Cattolica* 132 (2004): 171-203.
PALLASMAA, Juhani. «Hapticity and Time». *The Architectural Review* 207 (mayo 2000): 78-84.
PAOLETTI, L. «Dall'esistenzialismo all'ermeneutica». *Archivio di Filosofia*, n.° 63 (1995): 553-558.
PAOLOZZI, Ernesto. «Falsificazioni e antistoricismo in Karl Raimund Popper». *Prospettive settanta* 8, n.° 1 (1986): 51-66.
PAUL THIELE, Leslie. «Postmodernity and the Routinization of Novelty: Heidegger on Boredom and Technology». *Polity* 4 (1997).
PELLECCHIA, P. «Sulle tracce del postmoderno». *Aquinas*, n.° 35 (1992).
PERNIOLA, Mario. «Lettera a Gianni Vattimo sul "pensiero debole"». *Aut-aut*, n.° 201 (1984): 51-64.
PIREDDU, Nicoletta. «Gianni Vattimo». En *Postmodernism*, eds. Johannes Willem Bertene y Joseph P. Natoli. Boston: Blackwell 2002, 302-309.
POLIDORI, Fabio. «Dubitare di dubitare». *Aut-aut*, n.os 277-278 (1997): 20-26.
POSSENTI, V. «Nichilismo, ontologia debole, cristianesimo». *Per la Filosofia: Filosofia e insegnamento*, n.° 38 (1996): 32-35.
PREVE, C. «Il presente come fine della Storia: Pensiero "debole" e nichilismo "forte" come interpretazione filosofica del presente». *Fenomenologia e società*, n.° 8 (1985): 81-101.
PRODOMORO, Raffaele. «T.W. Adorno: La suggettività che si autotrascende». *Prospettive settanta* 8, n.° 1 (1986): 81-98.
QUESADA, J. «La crisis post-moderna de nuestra identidad». *Cuadernos del Sur*, 14 diciembre 1989.

QUINTANA-PAZ, Miguel A. «Alaska, Heidegger y los Pegamoides: En torno a la movida madrileña, en tono culturalista». En Víctor del Río (ed.), *Cortao*. Salamanca: El Gallo 1998, 100-135.

—. «Una tercera vía: El antirrelativismo de Vattimo, Feyerabend y Rorty». *Laguna*, suplemento (1999): 193-204.

—. «La hermenéutica se pone en acción». *Revista de Occidente*, n.° 235 (diciembre 2000): 131-138.

—. «Hermenéutica, modernidad y nacionalismo». En Miguel Giusti (ed.), *La filosofía del siglo XX: Balance y perspectivas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú 2001, 309-323.

—. «¿Qué idea de nación cabe defender desde el pensamiento hermenéutico?». *Laguna*, n.° 8 (enero 2001): 145-158.

—. «Dos problemas del universalismo ético, y una solución». En Quintín Racionero y Pablo Perera (eds.), *Pensar la comunidad*. Madrid: Dykinson 2002, 223-253.

—. «On Hermeneutical Ethics and Education: "Bach als Erzieher"». En Jirí Fukac, Alena Mizerová y Vladimír Strakoš (eds.), *Bach: Music between Virgin Forest and Knowledge Society*. Santiago: Compostela Group of Universities, 2002, 49-109.

—. «Los dioses han cambiado (de modo que todo lo demás ya podría cambiar): Anotaciones en torno a la contribución de la hermenéutica de Gianni Vattimo a la condición religiosa postmoderna». *Azafea* 5 (2003): 237-259.

—. «De las reglas hacia la X. Racionalidad, postmetafísica y retórica entre Wittgenstein y Vattimo». *Thémata*, n.° 32 (2004): 135-157.

—. «Cómo no ser universalistas ni relativistas». En Ildefonso Murillo (ed.), *Filosofía práctica y persona humana*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca-Diálogo Filosófico 2004, 149-167.

—. «Gianni Vattimo». En Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (eds.), *Diccionario de hermenéutica*, 4.ª ed., Bilbao: Universidad de Deusto 2004, 543-545.

— y J. VERGÉS. «Diálogo sobre tres modelos de definición de la barbarie y lo civilizado en la filosofía política actual». *Estudios filosóficos* 51, n.° 147 (mayo-agosto 2002): 195-221.

RESTAINO, F. «L'area italiana: Crisi della ragione, pensiero debole, femminismo della differenza». En N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol. 4. Turín: UTET 1996.

REY, Dominique. «Gianni Vattimo, au-delà de l'interpretation». *Revue de Théologie et de Philosophie* 130, n.° 2 (1998): 228-229.

RIZZI, A. «Le sfide del pensiero debole». *Rassegna di Teologia*, n.° 27 (1986): 1-14.

ROVATTI, P.A. «Ci Vuole più pensiero, ma non metafisico». En *Il bello relativismo: Quel che resta della filosofia nel XXI secolo*, ed. Elisabetta Ambrosi. Venecia: Marsilio 2005, 85-90.

SANTIAGO GUERVOS, L.E. «Gianni Vattimo: El fin de la metafísica y la postmodernidad». *Estudios filosóficos* 36 (1987): 551-571.

SCHEIBLER, I. «The Case for Weak Thought». *Times Higher Education Supplement*, 5 febrero 1993.
SCHLICHT, U. «"Die Liebe ist die einzige Wahrheit". Die Dominikaner er fnen Berliner Chenu-Institut mit einem Disput: Was hei Glaube in der Postmoderne?». *Der Tagesspiegel* (Berlín) 20 marzo 2002, s. 28.
SCHÖNHERR, H.M. «Radikale Selbstkritik - oder Swäche? Gianni Vattimo's Analyse der Postmoderne». *Neue Zürcher Zeitung*, 1-2 junio 1991.
SCHÜRMANN, Reiner. «Deconstruction Is Not Enough: On Gianni Vattimo's Call for "Weak Thinking"». *Graduate Faculty Philosophy Journal* 10 (1984): 165-177.
SCIACCHITANO, Antonello. «Credere, supporre, ammettere». *Aut-aut* 277-278 (1997): 27-35.
SCILIRONI, C. «La filosofia laica italiana interprete del cristianesimo». *Studia Patavina*, n.° 44 (1997): 51-52.
SELVADAGI, P. «Post-modernità e cristianesimo: A proposito di un libro recente». *Lateranum*, n.° 62 (1996): 623-630.
SEMERARI, F. «Vattimo, Gianni». En D. Huisman, *Dictionnaire des Philosophes*: París, PUF 1984, 2.580-2.581.
SGOBBA, M. «La fondazione debole». *Paradigmi*, n.° 19 (1989): 75-93.
SNYDER, J. Introducción del traductor a G. Vattimo, *The End of Modernity*. Cambridge: Polity Press 1988, vi-lix.
SOSSI, F. «Vattimo Gianni». En P.A. Rovatti, *Dizionario Bompiani dei Filosofi Contemporanei*. Milán 1990, 387-388.
STEIN, Olga. «Editor's note». *Books in Canada: The Canadian Review of Books*. 32, n.° 1 (2003): 2.
THOMÄ, D. «Il re e gli stregoni». *MicroMega*, n.° 3 (1991): 89-91.
TOMELLERI, S. «Ressentiment et pensée faible». En M.S. Barberi (ed.), *La spirale mimétique*. París: Desclée de Brouwer 2001.
—. «Ressentiment und Dekonstruktionismus». En B. Dieckmann (ed.), *Das Opfer – aktuelle Kontroversen: Religions-politischer Diskurs im Kontext der mimetischen Theorie.* Deutsch-Italienische Fachtagung der Guardini-Stiftung in der Villa Vigoni, 18-22 octubre 1999. Münster, Thaur: lit, Druck und Verlagshaus Thaur 2001.
THURNER, Martin. «Selbsterniedrigung Gottes und schwache Vernunft: Zu Gianni Vattimos postmoderner Interpretation des Christentums». *Theologie und Philosophie* 79, n.° 2 (2004): 174-187.
VACCARINI, I. «La condizione "postmoderna": Una sfida per la cultura Cristiana». *Aggiornamenti sociali* 2 (1990): 119-135.
VALORI, P. «Fede cristiana e pensiero debole». *Rassegna di Teologia*, n.° 39 (1998): 276-282.
VERRA, V. «L'ermeneutica di Gadamer in Italia». *Aut-aut*, n.° 242 (1991).
VERTONE, Saverio. «La retorica del dissenso». *Prospettive settanta* 8, n.° 1 (1986): 147-160.

VILLORIA, C. «Hermenéutica y reconstrucción de la razón». En *Filosofía, Política, Religión: Más allá del «pensamiento débil»*, ed. Gianni Vattimo (Oviedo 1996): 190-208.

VITERITTI, Assunta. «Gianni Vattimo, Umberto Eco and Franco Rella». En *Organization Theory and Postmodern Thought*, ed. Stephen A. Linstead. Londres: Sage 2003, 149-172.

VOLONTÉ, P. «Crisi della ragione e pensiero debole. Uno sguardo sulla filosofia italiana oggi». *Vita e Pensiero*, n.° 70 (1987): 221-231.

VOLPATO, A. «Alcune interpretazioni italiane di Heidegger». *Aquinas*, n.° 21 (1978): 149-152.

VOLPI, Franco. «Nietzsche in Italien: Der gegenwärtige Stand der Nietzsche-Interpretation in der italienischen Philosophie». *Philosophische Literaturanzeigner* 21 (1978): 176-177.

WEISS, Martin. «Die Religion der Schwäche: Gianni Vattimos Interpretation des Christentums im Kontext des Schwachen». En Ludwig Nagl (ed.), *Essays zu Jacques Derrida und Gianni Vattimo, religion*. Frankfurt: Peter Lang 2001, 145-167.

WENDEL, S. «Vernünftig und begründungsfähig. Aktuelle philosophische Beiträge zum Thema Religion». *Herder Korrespondenz*, n.° 57 (10/2003): 528-532.

WOLOSKY, Shira. «Moral Finitude and the Ethics of Language: A New World Response to Gianni Vattimo». *Common Knowledge* 9 (2003): 406-423.

ZABALA, Santiago. «La religión de Vattimo: el cristianismo después de la muerte de Dios». *Claves de Razón Práctica*, n.° 132 (mayo 2003): 57-62.

—. «Ending the Rationality of Faith through Interpretation». *Sensus Communis* 5, n.° 4 (septiembre-diciembre 2004): 422-439.

—. «Christianity and the Death of God: A Response to Cardinal Lustiger». *Common Knowledge* 11, n.° 1 (otoño 2005): 33-40.

—. «Introduction: A religion without Theist or Atheist». En Richard Rorty y Gianni Vattimo, *The Future of Religion*, ed. Santiago Zabala. Nueva York: Columbia University Press 2005, 1-27.

AUTORES

RÜDIGER BUBNER es profesor de Filosofía en la Universidad de Heidelberg y autor de *Filosofía Alemana Moderna* (1981), *Ensayos sobre Hermenéutica y Teoría Crítica* (1988) y *Las innovaciones del idealismo* (2003).

PAOLO FLORES D'ARCAIS es profesor de Filosofía en la Universidad «La Sapienza» de Roma y autor de *Il disincanto tradito* (1994), *L'individuo libertario* (1999) y *Il sovrano e il disidente ovvero la democrazia presa sul serio* (2004). Es el fundador y editor del diario *MicroMega*.

CARMELO DOTOLO es profesor de Teología en la Universidad Pontificia Urbaniana y de Teología Fundamental en la Universidad Pontificia Gregoriana de Roma. Desde 2004 ha sido presidente de la Società Italiana per la Ricerca Teologica (SIRT). Es el autor de *Sulle trace di Dio* (1992), *Teologia e Sacro* (1995), *La teología fondamentale davanti alle sfide del «pensiero debole» di Gianni Vattimo* (1999), *Il Credo Oggi* (2001) y *Revelación Cristiana* (2006).

UMBERTO ECO es profesor de Semiótica en la Universidad de Bolonia y autor de *Semiótica y Filosofía del lenguaje* (1986), *Interpretación y Sobreinterpretación* (1992), *Kant y el Ornitorrinco* (2000), y varias novelas, incluyendo *El nombre de la Rosa* (1980) y más recientemente, *La misteriosa llama de la reina Loana* (2005).

MANFRED FRANK es profesor de Filosofía en la Universidad Eberhard Karl de Tübingen, y autor de *¿Qué es el neoestructuralismo?* (1989), *El sujeto y el texto* (1998), *Los fundamentos filosóficos del primer romanticismo alemán* (2004) y más recientemente, *Los límites del acuerdo* (2006).

NANCY K. FRANKENBERRY, John Philips Professor de Religión en el Dartmouth College, Hanover, New Hampshire, es autora de *Religión y empirismo radical* (1987), coeditora de *Lenguaje, verdad y creencia religiosa* (1999) e *Interpretando a Neville* (1999) y editora de *Interpretación radical en Religión* (2002).

JEAN GRONDIN es profesor de Filosofía en la Universidad de Montreal, es el autor de *Le tournant dans la pensé de Martin Heidegger* (1987), *Fuentes de la hermenéutica* (1995), *Introducción a la hermenéutica filosófica* (1997), *Hans-Georg Gadamer: una biografía* (2003) y, más recientemente, *Introducción a la Metafísica* (2004).

GIACOMO MARRAMAO es profesor de Filosofía Política en el Departamento de Filosofía y Ciencias Sociales de la Universidad Tre de Roma y miembro del Collège International de Philosophie de París. Es autor de *Potere e secolarizzazione* (1985), *Minima temporalia* (1990), *Cielo e terra* (1994), *Dopo il Leviatano* (1995) y *El paso hacia el Oeste* (en prensa).

JACK MILES es autor de *Retroversión y Crítica de Textos* (1984), *Dios: una biografía* (1995) y *Cristo: Una crisis en la vida de Dios* (2001), y editor general de *La antología Norton de las Religiones del Mundo* (en prensa).

JEAN-LUC NANCY es profesor de Filosofía en la Universidad Marc Bloch de Estrasburgo y autor de *La comunidad inoperativa* (1991), *El sentido del mundo* (1998), *Ser Singular Plural* (2000) y, recientemente, *Un pensamiento finito* (2003).

TERESA OÑATE es profesora de Filosofía en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) de Madrid. Es la autora de *El retorno de lo divino griego en la postmodernidad* (2000), *Para leer la «Metafísica» de Aristóteles en el siglo XXI* (2001, coautora con Cristina G. Santos), *El Nacimiento de la Filosofía en Grecia* (2005) y editó en dos volúmenes el estudio monográfico de Hans-Georg Gadamer para la *Revista de Filosofía de la UNED* (2005).

JEFFREY M. PERL es profesor de Literatura Inglesa en la Universidad de Bar-Ilan y autor de *La tradición del regreso: la historia implícita de la literatura moderna* (1984), y *Escepticismo y animadversión moderna: antes y después de Eliot* (1989). Es fundador y editor de la revista *Common Knowledge*.

JAMES RISSER es profesor de Filosofía en la Universidad de Seattle, Washington. Es autor de *Hermenéutica y la voz del otro: releyendo la*

hermenéutica de Hans-Georg Gadamer (1997), editor de *Heidegger hacia el giro: la obra de los años treinta* (1999), y coeditor de *Filosofía continental americana: un panorama.*

RICHARD RORTY es profesor de Literatura Comparada y Filosofía en la Universidad de Stanford. Sus libros incluyen *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979), *Consecuencias del Pragmatismo* (1982), *Contingencia, Ironía y Solidaridad* (1989), *Objetividad, Relativismo y Verdad* (1991), *Ensayos sobre Heidegger y otros* (1991), *Alcanzando nuestro país* (1998), y *Filosofía y Esperanza Social* (2000). Fue coautor con Gianni Vattimo de *El futuro de la religión* (2005).

PIER ALDO ROVATTI es profesor de Filosofía en la Universidad de Trieste y autor de *La posta in gioco* (1987), *Abitare la distanza* (1994), *Il paiolo bucato* (1998) y *Guardare ascoltando* (2003). Edita la revista *Aut-aut.*

FERNANDO SAVATER es profesor de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid y autor de *Las preguntas de la vida: invitación a la filosofía* (1999), *Ética como autorrespeto* (1988), *Ética para Amador* (1991) y, más recientemente, *Los siete pecados capitales* (2006).

REINER SCHÜRMANN fue profesor de Filosofía en la Universidad de Duquesne y en la New School for Social Research de Nueva York. Es autor de *Meister Eckhart: místico y filósofo* (1978), *Heidegger sobre Ser y Actuar: de los principios a la anarquía* (1987), *El reino público: ensayos sobre tipos discursivos y filosofía política* (1989) y *Hegemonías rotas* (2003).

HUGH J. SILVERMAN es profesor de Filosofía y Literatura Comparada en la Universidad Stony Brook, Nueva York. Sus publicaciones incluyen *Inscripciones: después de la Fenomenología y el Estructuralismo* (1997) y *Textualidades: entre hermenéutica y deconstrucción* (1994), y ha editado varios volúmenes de la colección Routledge Continental Philosophy.

CHARLES TAYLOR es profesor emérito de la Universidad McGill y Board of Trustee Professor de Derecho y Filosofía en la Universidad del Noroeste. Entre sus libros: *Hegel* (1975), *Las fuentes del yo* (1989), *Variedades de religión hoy* (2002) y más recientemente *La ética de la autenticidad* (2005).

GIANNI VATTIMO es profesor de Filosofía en la Universidad de Turín y autor de *El final de la modernidad* (1985), *Más allá de la Interpretación* (1994) y *Nihilismo y Emancipación* (2003).

WOLFGANG WELSCH es profesor de Filosofía en la Universidad Friedrich Schiller de Jena. Es autor de *Aisthesis* (1987), *Unsere postmoderne Moderne* (1987), *Ästhetisches Denken* (1990), *Venunft* (1995, 3.ª ed. en 2000) *Grenzgänge der Ästhetik* (1996), *Deshaciendo la estética* (1997) y, más recientemente, *Estética y más allá* (2006).

SANTIAGO ZABALA disfruta actualmente de una beca de investigación Alexander von Humboldt en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Potsdam. Es autor de *La naturaleza hermenéutica de la Filosofía analítica* (2008) y *Los residuos del Ser* (2009), y editor de *Nihilismo y emancipación* (2004), *El futuro de la religión* (2005) y *El arte clama por la verdad* (2008). Su próximo libro, escrito con Gianni Vattimo, lleva como título *Comunismo hermenéutico*.

ÍNDICE DE NOMBRES



ÍNDICE

TERCERA PARTE
DEBILITANDO LAS CREENCIAS METAFÍSICAS

Últimos títulos aparecidos

Patxi LANCEROS
La herida trágica. El pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke

Blanca SOLARES (Coord.)
Los lenguajes del símbolo. Investigaciones de hermenéutica simbólica

Luis GARAGALZA
Introducción a la hermenéutica contemporánea. Cultura, simbolismo y sociedad

Andrés ORTIZ-OSÉS
Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica

C.G. JUNG, W.F. OTTO, H. ZIMMER, P. HADOT y J. LAYARD
Hombre y sentido
Círculo Eranos III
Presentación de A. Ortiz-Osés. Epílogo de Blanca Solares

Fernando BAYÓN
La prohibición del amor. Sujeto, cultura y forma artística en Thomas Mann

Diego BERMEJO
Posmodernidad: pluralidad y transversalidad

Andrés ORTIZ-OSÉS
Patxi LANCEROS (Eds.)
La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio

Blanca SOLARES
Madre terrible. La Diosa en la religión del México Antiguo

Mauricio BEUCHOT y Francisco ARENAS-DOLZ
Hermenéutica de la encrucijada. Analogía, retórica y filosofía
Epílogo de Gianni Vattimo

Ángel ÁLVAREZ DE MIRANDA
Mito, religión y cultura
Edición de Andrés Ortiz-Osés

Santiago ZABALA (Ed.)
Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo

Gianni Vattimo es uno de los filósofos más importantes del mundo, ampliamente reconocido en el ámbito de la filosofía hispana. Los ensayos de *Debilitando la filosofía*, de grandes figuras tales como Umberto Eco, Richard Rorty o Charles Taylor, introducen sus ideas a un vasto público. Distanciándose del deconstruccionismo de Jacques Derrida y de la hermenéutica de Paul Ricoeur y añadiendo sus experiencias como político, Vattimo pregunta si es posible todavía hablar de imperativos morales, derechos individuales y libertad política. Reconociendo la fuerza del «Dios ha muerto» de Nietzsche, Vattimo aboga por una filosofía de *pensiero debole*, pensamiento débil, que muestra cómo los valores morales pueden existir sin ser garantizados por una autoridad externa. Su interpretación secularizante enfatiza elementos anti-metafísicos y pone a la filosofía en relación con la cultura postmoderna.
Aquí se reúnen los trabajos de veintiún prestigiosos filósofos, teólogos y críticos literarios. De ese modo, *Debilitando la filosofía* es una evaluación importante de la influencia de Vattimo y del principio más sobresaliente de su pensamiento.

SANTIAGO ZABALA disfruta actualmente de una beca de investigación Alexander von Humboldt en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Potsdam. Es autor de *La naturaleza hermenéutica de la Filosofía analítica* (2008) y *Los residuos del Ser* (2009), y editor de *Nihilismo y emancipación* (2004), *El futuro de la religión* (2005) y *El arte clama por la verdad* (2008). Su próximo libro, escrito con Gianni Vattimo, lleva como título *Comunismo hermenéutico*.

ISBN: 978-84-7658-911-3



www.anthropos-editorial.com